This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

HARVARD UNIVERSITY

LIBRARY
OF THE
PEABODY MUSEUM
GIFT OF
JOHN B. STETSON, JR.
(Class of 1906)
OF PHILADELPHIA

Received January 26, 1922.

BIBLIOTHÈQUE

DE L'ÉCOLE

DES HAUTES ÉTUDES

SCIENCES RELIGIEUSES

DIX-SEPTIÈME VOLUME

TABOU ET TOTÉMISME

A MADAGASCAR

ÉTUDE DESCRIPTIVE ET THÉORIQUE

LE PUY-EN-VELAY

IMPRIMERIE RÉGIS MARCHESSOU

TABOU ET TOTÉMISME

A

MADAGASCAR

ÉTUDE DESCRIPTIVE ET THÉORIQUE

PAR

ARNOLD VAN GENNEP

ÉLÈVE DIPLÔMÉ DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES
ET DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES, SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES, MEMBRE
DE LA FOLK-LORE SOCIETY, ETC.

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

1904

16533

Afr. Mad. G 287 t

g. of T. B. Stevens, Esq.
Rec. Jan. 26, 1922.

A

LA MÉMOIRE

DE

LÉON MARILLIER

PRÉFACE

Au cours de cette étude j'ai tenté d'expliquer certains faits malgaches en me fondant sur les résultats généraux acquis ces dernières années dans le domaine de la sociologie religieuse et, simultanément, de me servir de ces mêmes faits pour éprouver quelques théories personnelles.

De plus, je m'adresse à tous ceux qu'intéressent la vie et l'avenir de la dernière fondée de nos grandes colonies, dans la persuasion où je suis que l'étude approfondie des sociétés demi-civilisées est de première nécessité pour quiconque veut faire œuvre de colonisation durable. C'est pourquoi j'ai tenu à indiquer exactement sur quels points de détail des recherches nouvelles sur place étaient désirables en vue d'une intelligence plus complète du fonctionnement des sociétés malgaches; c'est pourquoi aussi j'ai discuté un peu longuement la valeur de certaines explications couramment admises encore par le grand public mais dont les spécialistes ne tiennent plus guère compte, et pour cause.

Je ne pouvais dans cet essai sur un sujet neuf laisser complètement les faits dans leur milieu propre, ce milieu n'étant pas assez connu. On ignore encore comment fonc-

tionnent les différentes institutions sociales à Madagascar (propriété, mariage, peine, culte, etc.); pour chacune d'elles le travail préparatoire de collection et d'étude des documents est encore à faire. Ensuite seulement on pourra replacer le tabou malgache dans son cadre véritable. Toutes les fois cependant que je l'ai pu, à propos par exemple des tabous du chef, de la caste, du sexe, etc., j'ai montré la fonction du tabou par rapport à d'autres institutions.

L'*Antananarivo Annual and Madagascar Magazine,* excellente publication qui cesse, dit-on, de paraître, ne se trouve pas dans les grandes bibliothèques de Paris : je tiens donc à remercier tout particulièrement M. Mercier, bibliothécaire de la Maison des Missions Protestantes et M. G. Ferrand, consul de France, ancien résident à Madagascar et auteur de publications estimées sur la Grande Ile, pour l'obligeance avec laquelle ils ont mis à ma disposition des volumes de cette revue.

Je dois aussi à M. Ferrand quelques communications orales précieuses. Enfin, je remercie mon ami Marcel Mauss de m'avoir indiqué plusieurs références utiles et de s'être donné la peine de revoir mes épreuves.

A. v. G.

Clamart, avril 1903.

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION

On peut dire qu'au point de vue ethnographique et social, Madagascar est encore une région presqu'inconnue. Placée entre l'Océanie sur laquelle les documents et les monographies commencent à abonder et l'Afrique orientale dont de nombreux observateurs nous font connaître les populations et leur vie intime, la Grande Ile reste étudiée d'une manière seulement superficielle; et cela est vrai surtout en ce qui concerne les religions.

L'intelligence des manifestations de la vie religieuse des Malgaches a beaucoup souffert des parti-pris variés des divers observateurs. Celui qui vicie trop souvent les travaux des missionnaires est assez connu pour qu'on se puisse tenir sur ses gardes. C'est aux missionnaires, par exemple, qu'on doit ce jugement, devenu dogme, sur l'ancien monothéisme des Malgaches, monothéisme qui se serait ensuite obscurci et désagrégé de manière à se résoudre en polythéisme et en sorcellerie. Il en est du monothéisme primitif des Malgaches comme de celui des Sémites ou des Germains, des Bantous ou des Australiens : c'est une pure création des croyants chrétiens [1].

1. Actuellement la question se pose en d'autres termes. Après E. Tylor, Andrew Lang s'est demandé si les *sauvages* pouvaient concevoir la notion d'un Etre Suprême doué d'attributs moraux. E. Sidney Hartland est intervenu dans

Il faut compter encore avec une autre tendance qu'on pourra qualifier de *sémitique*; elle remonte aux premiers explorateurs de l'île; Flacourt, Crémazy, Catat, G. Ferrand et les officiers du corps d'occupation en ont été les plus fermes apôtres. Elle se présente sous deux formes. La première, la théorie *juive*, défendue en dernier lieu par L. Crémazy, affirmait que Madagascar a subi profondément, en des temps anciens, l'influence hébraïque grâce à une immigration juive assez considérable, ce qui se prouvait par l'existence dans les deux sociétés de coutumes identiques ou analogues, la circoncision entre autres. L'argumentation des partisans de cette théorie ne vaut même pas d'être critiquée; au point de vue historique elle ne repose sur aucun fait bien établi, comme l'a montré G. Ferrand.

Cet auteur, connu pour ses travaux sur les Musulmans à Madagascar, soutient la théorie *islamique*; elle mérite davantage l'attention parce que des faits historiques lui donnent quelque force. Certains d'entre les avocats d'une origine islamique des croyances et coutumes malgaches admettent l'existence de la croyance dans l'Ile à un double principe du Bien et du Mal correspondant à Allah et à Iblis-Shaïtan; ils pensent que ce dualisme éthico-religieux est une conception que seul l'Islam a pu introduire dans l'île (Flacourt, Guillain, etc.). D'autres, M. Ferrand est du nombre, expliquent par l'Islam la croyance à un Dieu Suprême et l'institution de rites religieux, etc. Ceci admis, tout le reste va de soi et l'on se contente d'affirmations à priori : les tabous? l'Islam; l'endogamie? l'Islam; les sorciers? l'Islam; l'astrologie? l'Islam; les cérémonies de la circoncision, du mariage, des funérailles? l'Islam; les amulettes enfin? l'Islam, évidemment!

Et l'on conclut que jadis les Malgaches avaient une vraie religion — d'autres disent : n'avaient que des susperstitions

le débat. Il semble que personne ne soit disposé à céder. En réalité, tout dépend de ce qu'on appelle Bien et de ce qu'on appelle Mal; je pense que pour juger des formes primitives de la religion et de l'éthique on doit se placer dans la région de « par-delà le Bien et le Mal ».

— et qu'ensuite l'Islam est venu qui a implanté une nouvelle religion ou qui a remplacé les anciennes superstitions par d'autres, par celles « qui lui font toujours cortège » (sorcellerie, amulettes, astrologie, tabous, etc.); ce sont celles-ci que nous voyons à l'heure actuelle prospérer à Madagascar au grand dam des indigènes et de la civilisation. Le Dr Catat n'avait pas assez de foudres contre cet Islam démoralisateur; quant à M. Ferrand, il félicite les Malgaches du Sud-Est d'en être revenus au monothéisme primitif de leurs pères pour ne conserver que quelques vestiges de la doctrine islamique [1].

J'ai déjà dit ce qu'il fallait penser de cette hypothèse des monothéismes primitifs. Quand elle était présentée par des missionnaires, on ne l'acceptait qu'à demi, se réservant de n'y voir que l'effet d'un parti-pris théologique; mais lorsqu'elle l'est par un médecin — ethnographe comme le Dr Catat, par un islamisant comme M. Ferrand, on l'adopte facilement. D'autre part le Qoran et l'Islam ne sont pas mieux connus du grand public que ne le sont les religions plus primitives elles-mêmes; si ces savants affirment que les

1. Voici comment cet auteur conçoit l'évolution religieuse des Malgaches du Sud-Est : (*Les Musulmans à Madagascar*. Fasc. I, Paris 1891, pp. 22-23). « Le système religieux des Antaimorona, d'après les phases successives qu'il a parcourues, peut se diviser en trois périodes bien distinctes : 1° la période anté-islamique (c'est-à-dire avant la conversion des Antaimorona à l'Islam) qui comprend deux parties : la période primitive, monothéiste, ayant pour base la croyance à un dieu unique (s'il faut en croire la légende rapportée par le P. de la Vaissière), qui n'est en communication avec ses créatures que par l'intermédiaire des dieux inférieurs; et la période polythéiste, pendant laquelle la tribu tout entière, sauf les prêtres et les initiés, s'adonne exclusivement au culte des dieux inférieurs; 2° la période islamique comprenant l'arrivée des Musulmans à la côte sud-est et la conversion à la religion musulmane de la confédération antaimorono; 3° la période post-islamique : le principe monothéiste de la période anté-islamique reparaît, ainsi que le culte des dieux inférieurs munis de leurs anciennes attributions, et, en même temps, subsistent certaines doctrines islamiques qui seront les derniers vestiges du passage des Musulmans dans cette partie de Madagascar ». Il est bien difficile d'admettre la possibilité d'une évolution semblable. M. Ferrand se montre, il est vrai, un peu plus sceptique dans son 3e fascicule (Paris 1902) en ce qui concerne l'influence profonde de l'Islam sur les Malgaches.

Malgaches ont profondément subi l'influence musulmane on croira le fait scientifiquement établi.

On lira plus loin une légende antaimorona dans laquelle Mohammed et Aly interdisent d'élever des chiens. M. Ferrand en conclut que la répugnance des Antaimorona à l'égard de cet animal est d'origine islamique. Or la légende est simplement explicative d'un tabou plus ancien. Avant l'arrivée des Musulmans, les Antaimorona tabouaient le chien, c'est-à-dire qu'ils n'en possédaient pas, ne touchaient ni ne tuaient ceux d'autrui, etc. L'Islam survenant s'est assimilé ce tabou du chien avec d'autant plus de facilité que ce même tabou est également musulman. Pourtant les Musulmans, tout en regardant le chien comme impur, l'élèvent, le caressent et l'aiment; ce qui s'explique, semble-t-il, par ce fait que le tabou islamique du chien est d'origine persane. La légende antaimorona sert uniquement à expliquer pourquoi le tabou local du chien est plus sévère et plus complet que le tabou d'importation.

Il faut raisonner de même à propos de maints autres prétendus faits d'origine islamique. Ainsi l'affirmation du Dr Catat que les sorciers malgaches doivent leur origine à la contagion musulmane ne manquera pas de surprendre les ethnographes et même les explorateurs. En Afrique, par exemple, l'institution du sorcier-magicien-prêtre, doué d'une puissance toute spéciale, est un phénomène social ordinaire; de même les shamanes sibériens, les hommes-médecine amérindiens, les sorciers océaniens sont des éléments fondamentaux de la vie sociale des peuples de la Sibérie, de l'Amérique, de l'Océanie. Les sorciers malgaches ne présentent par rapport à tous ces autres sorciers rien d'anormal; au contraire : la description de leurs pratiques et de leurs fonctions rappelle constamment le déjà-vu, le déjà-connu. Que l'instrument de divination, le *sikidy*, dont ils se servent, au moins dans certaines régions, soit de forme sémitique — je ne dis pas arabe — et que les noms des figures et des divisions en soient arabes, comme MM. Dahle

et Ferrand l'ont démontré, cela ne prouve pas : 1° que l'appareil lui-même n'a pas remplacé un autre appareil plus ancien, analogue par exemple à celui dont se servent certains Bantous ; 2° et surtout, que les sorciers malgaches n'ont pas existé antérieurement à l'introduction de l'appareil.

Enfin, en ce qui concerne l'origine musulmane des amulettes, je crois que toute discussion est inutile; l'Islam a tout au plus importé quelques amulettes nouvelles comme les petits morceaux de papier avec inscriptions en écriture arabe.

Je n'insisterai pas davantage ici sur la *théorie musulmane* car j'aurai à la discuter à propos de certains faits de détail; elle n'est d'ailleurs qu'une forme particulière de cette *théorie des emprunts* qui a déjà tant perdu de terrain en ethnographie descriptive, en philologie comme en ornamentique primitive, mais dont la science des religions fait encore un abus trop fréquent.

Les croyances des habitants de Madagascar ont été tour à tour comparées à celles des Malais, des Polynésiens, des Juifs, des Musulmans, beaucoup moins à celles des Bantous et des Swahélis de l'Afrique orientale. Si l'on s'était contenté de faire des rapprochements afin de montrer comment des formes de civilisation qui se ressemblent sont constituées par des éléments semblables, quelquefois identiques, l'œuvre de comparaison eût été fort utile et très scientifique. Mais de ces ressemblances on a voulu déduire des parentés ethniques ou bien l'existence de rapports intimes et prolongés. C'est là qu'était le mal. Non seulement on raisonnait à faux en identifiant la relation de similitude à la relation de causalité, mais surtout on ne prenait pas garde aux caractères essentiels de toute coutume et de toute croyance.

Rien ne serait plus facile à démontrer qu'une parenté qui lierait un groupe humain à un autre, en se basant sur l'état des croyances et des coutumes: il suffit de faire une liste des ressemblances et de laisser dans l'ombre les différences ; et pour les ressemblances, il suffit de considérer dans la coutume

donnée les caractères généraux, superficiels, et d'ignorer les détails. En appliquant ce procédé il est aisé de prouver la parenté des Sakalava de Madagascar et des Lapons : les uns et les autres ont des sorciers, vénèrent leur chef, élèvent des troupeaux (les uns de bœufs, les autres de rennes, mais cela tient aux circonstances extérieures), entaillent l'oreille de leurs bêtes, croient à l'influence du destin, etc. Relisez les articles de Crémazy et voyez si ce n'est pas de la même façon qu'il démontre la nécessité de relations suivies entre les Malgaches et les Hébreux et même d'une immigration juive dans l'île. Des raisonnements de ce genre se réduisent par l'absurde, et leur influence n'est jamais que momentanée.

Le défaut le plus grave de cette théorie est à mon avis la méconnaissance absolue de ce qui est l'essence d'une pratique, d'une croyance, d'une idée même.

En effet, ce sont là des phénomènes qui dépendent, non pas de l'individu mais de la société et moins les groupes humains considérés sont civilisés, plus l'élément individuel est subordonné à l'élément social. Un rite, une conception de la nature ou de la divinité ne sont jamais, chez les demi-civilisés, une propriété personnelle mais bien une propriété collective. Tous les individus agissent de la même façon dans les mêmes circonstances, tous exécutent les mêmes gestes rituels, tous interprètent d'une manière semblable un phénomène extérieur, parce que l'acte et la pensée sont fixés d'avance par la tradition et la coutume, œuvres de la société entière en tant que société. Cela ne veut point dire que la vie sociale des demi-civilisés soit pour ainsi dire immobile : c'est au contraire une masse en transformation perpétuelle, sur laquelle chacun agit et de laquelle chacun dépend ; chaque génération y ajoute ou en retranche, en modifie la contexture et les contours. Ces fluctuations et transformations de la coutume n'empêchent point la coutume d'être très puissante comme telle et d'exister au-dessus de la volonté ou de l'action de l'individu isolé.

Toutes les fois qu'on étudie la religion d'un groupement

humain il faut donc s'attacher à déterminer quels sont les éléments fondamentaux, lui appartenant en propre, et distinguer d'eux les éléments qui sont contraires au reste de toute l'organisation sociale. Si, par exemple, on ne trouvait pas à Madagascar de tabous animaux sinon ceux du porc et du chien, on pourrait partir de l'hypothèse que ces deux tabous ont été importés ; mais du moment que le tabou est un facteur essentiel des sociétés malgaches, l'explication par l'emprunt ne peut être proposée qu'en second lieu et après un examen critique de tous les documents. Bien mieux, le tabou joue le même rôle et revêt les mêmes formes chez d'autres peuples encore vivants comme les Polynésiens, les Mélanésiens, les Malais, les Bantous, les Amérindiens du Nord, du Centre et du Sud, et se présentait sous les mêmes aspects chez les anciens Irlandais, Égyptiens, Juifs, Arabes, etc. Le tabou appartient à un stade particulier de civilisation ; l'existence ou l'absence de cette institution ne peut jamais être invoquée comme une preuve de parenté ethnique ou de rapports sociaux. C'est un phénomène sociologique qui doit être étudié comme tel.

Pour cela il faut des documents, et des documents non seulement dignes de foi mais aussi précis et détaillés. Cette nécessité s'impose d'ailleurs dans toutes les sciences puisque seule l'accumulation des détails exacts permet la généralisation solide. C'est uniquement la notation patiente des détails qui a rendu possibles l'élaboration des grandes synthèses et l'intelligence du grand tableau chatoyant et mouvant de l'univers ; c'est elle qui a fait revivre les civilisations disparues, c'est elle qui nous fait concevoir l'homme dans sa complexité sociale et individuelle et qui le série parmi les êtres.

L'heure a sonné, avait-t-on dit, des grandes synthèses ; elle n'a sûrement pas sonné encore pour la sociologie. Ou, pour être exact, à une période de synthèse prématurée succède maintenant une période d'analyse approfondie qui s'exprime par les monographies. L'arc, le bouclier, l'arc musical, les sociétés secrètes, le totémisme, le tabou, les rites du mariage,

la notion de parenté, l'idée de justice, le sacrifice, autant de sujets de monographies récentes. L'analyse gagne de proche en proche pour donner naissance à des synthèses partielles; et l'on pénètre de plus en plus profondément dans ce monde jusque là si mystérieux des formes de la pensée et de l'activité de l'homme en société. L'étude des faits sociaux peut se faire de deux manières. On peut se contenter de les décrire soit pour l'intérêt de curiosité ou de rareté qu'ils offrent comme un bibliophile fera de ses incunables et de ses reliures, soit pour satisfaire un besoin de classer comme faisait ce général dont parle Anatole France qui avait mis sa division sur fiches, soit même par simple passe-temps et pour se donner l'illusion d'un travail intellectuel; telle est la méthode trop souvent adoptée par la majorité des folk-loristes et des ethnographes et qui consiste à décrire des faits classés par l'extérieur et ajoutés bout à bout. Ou bien on pensera sans cesse au cours du travail d'analyse que celui-ci ne vaut que par rapport à la synthèse qu'il a pour mission de préparer; toute enquête sur un point de détail sera dirigée par la conscience qu'on aura que ce détail appartient à un complexe de phénomènes. Ainsi seulement la monographie a chance de se situer à sa place dans la série des œuvres scientifiques.

Pour des monographies comme on en réclame maintenant, Madagascar est une terre bénie. L'activité matérielle, artistique, religieuse, économique des divers groupes sociaux y est délimitée et relativement peu compliquée. Et pourtant l'étude sociologique des sociétés malgaches n'est point encore commencée. La présente monographie a pour but de combler au moins une des lacunes.

Presque tous les observateurs, disions-nous, ont craint le détail, soit par égard pour un public que les croyances et les coutumes d'autrui n'intéressent guère, soit parce qu'eux-mêmes étaient insuffisamment instruits. Aussi ont-ils généralisé beaucoup trop vite; l'examen superficiel des faits les a conduits à croire à l'existence d'un très grand désordre là où un ordre véritable se constate. Il suffisait de rechercher le con-

tenu des tabous et d'en déterminer la raison d'être pour obtenir une classification telle que tous les phénomènes observés y pussent trouver leur place.

Ce dédain du détail et de la notation minutieuse est dû également à une cause dont la nature même montre combien une demi-connaissance est souvent pire qu'une ignorance totale. Si tant d'observateurs ont négligé de faire un relevé exact des *fady* (tabous malgaches), cela tient à ce qu'ils connaissaient l'existence en Polynésie de notions et de coutumes semblables à celles qu'ils rencontraient à Madagascar; sans doute, ils ignoraient la nature exacte, le mécanisme et le rôle du tabou polynésien; mais ils en connaissaient le nom et savaient qu'on appelle ainsi une sorte d'interdiction. Ils ont cru expliquer le fady malgache en disant qu'il était identique ou semblable au tabou polynésien. La lecture de ce livre montrera que le problème est trop complexe et la portée du fady trop étendue pour permettre une telle simplification du problème; sans compter que le tabou polynésien lui-même n'a pas été, depuis une vingtaine d'années, étudié monographiquement.

Afin d'exposer la véritable signification des faits malgaches j'ai dû recourir parfois à la comparaison; j'aurais pu le faire davantage, en ajoutant aux indications que fournissent le *Rameau d'Or* de J.-G. Frazer et le *Mystic Rose* de E. Crawley les nombreux renseignements qu'on peut trouver sur les tabous dans les dernières grandes monographies ethnographiques; c'est ainsi qu'il eût été facile de rapprocher des *fady* malgaches les *kramat* malais, les *tambu* mélanésiens, les *hlonipa* zoulous, les *yila* rongas, etc., etc., Mais le tabou est une institution sociale d'une universalité suffisamment reconnue pour que des comparaisons superficielles ne présentent plus, dans l'état actuel de la science, qu'une utilité bien restreinte.

CHAPITRE II

NOTIONS DE TABOU, DE CONTAGION ET DE SAINTETÉ

Le tabou est un des éléments fondamentaux de la vie sociale et individuelle des habitants de Madagascar : il règle l'existence quotidienne du roturier, du noble, du chef, de la famille, de la tribu entière même ; il décide souvent de la parenté et du genre de vie de l'enfant qui vient de naître ; il élève des barrières entre les jeunes gens et limite ou nécessite l'extension territoriale de la famille ; il règle la manière de travailler et répartit strictement l'ouvrage, il dicte même le menu ; il isole le malade, écarte les vivants du mort ; il conserve au chef sa puissance et au propriétaire son bien ; il assure le culte des grands fétiches, la perpétuité de forme des actes rituels, l'efficacité du remède et de l'amulette. Ainsi le tabou joue à Madagascar un rôle important dans la vie religieuse, politique, économique ou sexuelle ; partout il intervient, en quelque sorte comme un régulateur.

Le terme spécial malgache pour rendre l'idée de tabou est *fady* en Imerina et *faly* dans les provinces. Ce mot désigne [1] ce qui est : sacré, prohibé, interdit, incestueux, de mauvais augure ; ce sont soit tous ces sens, soit l'un ou l'autre

1. Cf. Sur ces mots et les suivants les *Dictionnaires* des PP. Jésuites (Ile Bourbon 1853) ; de Richardson (Antananarivo 1885) ; des PP. Abinal et Malzac (Tananarive, 2e éd., 1900) *s. v.*

d'entre eux que donnent les voyageurs et observateurs. H.-F. Standing[1] remarque cependant que le verbe *mifady* ne signifie guère plus dans le langage courant que *s'abstenir de;* il ajoute : « Mais c'est là probablement un emploi postérieur du mot, auquel originairement devait toujours être attachée une nuance superstitieuse qui le faisait correspondre presque exactement au latin *nefas.* » En ceci H.-F. Standing se trompe; l'équivalent latin exact de *fady* est *sacer*; le mot français *sacré* n'impliquant pas tous les sens de son prototype latin, on a adopté le mot polynésien de *tabou* pour désigner l'interdiction religieuse.

L'idée de tabou se retrouve dans les dérivés de *fady*. Ainsi le verbe *mifady* signifie non seulement *s'abstenir de* en général, mais aussi, en parlant des femmes : porter certaines marques qui montrent que les maris sont à la guerre. Pour dire : pardon, excusez-moi, on se sert de l'expression : *aza fady aho; manota fady*, c'est accomplir un acte illégal ou répréhensible, ou se rendre coupable d'inceste. *Fadin-tany* est le terme collectif qui désigne l'ensemble des choses interdites par les lois ou coutumes du pays (*tana*); *fafadiana*, c'est le jeûne, la mortification.

L'origine du mot *fady* (*faly*) n'est pas encore connue exactement. Certains philologues ont admis une parenté malaise, par exemple A. Marre[2] et R. Brandstetter[3] qui rapprochent le mot malgache du malais *pemali* et du dayak *pali*, signifiant *illicite*, *défendu;* chez les Malais comme chez les Dayaks, l'interdiction religieuse, le tabou, est aussi

1. H. F. Standing, *Malagasy Fady*, Ant. Ann. n° VII (1883), p. 62. Voici un exemple curieux d'usure de ce mot : un indigène se frotta les mollets avec du jus de tabac afin qu'ils fussent *fady pour les sangsues.* Dr L. Catat. *Voyage à Madagascar.* Paris, Édition de l'Univers Illustré. S. d. (1896?), p. 174.

2. A Marre, *Vocabulaire des principales racines Malaises et javanaises de la langue malgache,* Paris, 1896, p. 31.

3. Dr Brandstetter, *The relations between the Malagasy and Malayan Languages,* Ant. Ann., n° XVIII (1894), p. 164; il pense que *fali* vient de *pe* + nasale + *pali.*

appelée *pantang* [1]. Le Rev. Dahle [2] et M. Ferrand [3] rapprochent *faly* de *fâl* somali et de *fâ'l* arabe : mais ici les sens ne concordent pas [4]. L'étymologie du mot malgache reste encore à déterminer.

Certains mots [5] qui désignent originairement une *marque d'interdiction* ont donné naissance à des expressions s'appliquant à l'interdiction en général. C'est le cas de *fetra* (prov. *fetsy*) : *mandika* (*mamokina, mihoatra*) *ny fetsy*, c'est « transgresser, violer les lois prohibitives, la défense, les interdits » ; de même *fikady* (de *kady*) est la défense, la prohibition, la protection.

Les mots *memy* et *meña* seraient [6] des équivalents dialectaux de *fady;* quant à celui de *rara*, prohibition, défense, je ne sais s'il contient une idée religieuse ou s'il se dit seulement par exemple d'un maître donnant des ordres à son esclave.

Que le mot *fady* soit ou non d'origine malaise ou sémitique, il n'en reste pas moins que la notion complexe qu'il désigne appartient bien aux Malgaches et qu'ils n'ont pas eu besoin de l'emprunter à qui que ce soit, aux Malais et aux Sémites encore moins qu'à d'autres. Le tabou est non seulement un des éléments les plus importants de toute vie sociale demi-civilisée, c'en est, en certains cas, le pivot; car il protège le groupe humain total (représenté par son chef), chaque individu séparé et chacun des groupements secondaires (familles, sexes, classes, enfants, adultes, vieillards,

1. Cf. W. W. Skeat, *Malay magic*, London, 1900, pp. 57-58.

2. L. Dahle, *The Swaheli element in the new Malagasy-English dictionary*, Ant. Ann., n° IX (1885), p. 105.

3. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Fasc. I, Paris, 1891, p. 29, note 1.

4. Ces mots désignent un augure heureux, un bon présage et, par dérivation, une superstition ; pour rendre l'idée d'interdiction les Sémites ont *ḥaram*, *qadash*, etc., le *ḥerem* juif et le *ḥarâm* arabe correspondent exactement au *tabou* et au *fady*.

5. Voir plus loin au chapitre des Tabous de Propriété.

6. Pour ces mots, voir les Dictionnaires des PP. Jésuites et de Richardson; celui d'Abinal-Malzac ne les donne pas.

sociétés secrètes, morts, sorciers, esprits, dieux). Aussi en constate-t-on l'existence chez les Mélanésiens, les Polynésiens, les Malais, les Hindous, les Andamanes, les Australiens, les Zoulous, les Bantous méridionaux et centraux, les Gallas, les Bischarines, les Arabes, les Baloutches, pour ne citer que les peuples des pays entourant Madagascar. Le mot polynéso-mélanésien ayant été choisi pour désigner l'interdiction religieuse, on s'imagine communément que c'est dans les sociétés océaniennes que le rôle du tabou est le plus accentué; mais c'est là une erreur : sans aller plus loin, les Zoulous, par exemple, possèdent un ensemble de tabous, les *hlonipa,* dont la complication a maintes fois stupéfié les explorateurs. De même chez les Ba-Ronga, on trouve le *yila* dont M. Junod a apprécié la puissance [1]. Les publications de J.-G Frazer [2], L. Marillier [3], E. Crawley [4] et de bien d'autres sociologues dont Byron Jevons [5] ont prouvé suffisamment l'universalité du tabou et l'importance de son rôle dans la vie sociale de tous les groupements humains d'à peu près égal développement intellectuel.

Je renvoie donc à ces ouvrages pour les généralités sur le tabou, me contentant de rechercher ici quelles sont, à Madagascar, les notions qui supportent celle du *fady*.

Dès que le tabou atteint un objet ou un acte, cet objet est sorti, abstrait du domaine commun, cet acte est rayé de la vie quotidienne. Mais pourquoi les Malgaches éprouvent-ils le besoin de mettre parfois « de côté » un objet ou un acte? C'est, comme l'a fort bien démontré E. Crawley à un point de vue général, parce que les demi-civilisés croient à la contagion des qualités spirituelles et matérielles. Le vocabulaire malgache contient un certain nombre de mots qui

1. H. A. Junod, *Les Ba-Ronga*, Neufchâtel, 1898, in-8°.
2. J. G. Frazer, *The Golden Bough*; 2° éd., 1900, 3 vol. in-8°. Cf. notamment le premier volume, traduction Stiébel et Toutain, Paris, 1903.
3. L. Marillier, article *Tabou* dans la *Grande Encyclopédie*.
4. E. Crawley, *The Mystic Rose*, London, 1902, in-8°.
5. Byron Jevons, *Introduction to the History of Religion*, London, 1896, in-8.

impliquent cette idée du danger que présente le contact. C'est ainsi que le mot *tóhina* signifie à la fois « attouchement, contact et impureté légale ou maladie contractée par le contact d'une nourriture ou d'un animal impurs comme le serpent, le caméléon »; le mot *bisa* désigne « l'impureté contractée au contact d'un mort »; et le verbe *manala tohina* signifie « guérir de cette contagion ». De même *manoditra*, c'est souiller le manger en y touchant avant le maître, un siège en s'y asseyant. L'acte de manger entraîne avec lui des souillures dont l'idée se trouve exprimée dans le mot *tsabaka* (imerina : *tabaka*), action de quelqu'un qui souille un aliment en le mangeant, en le portant à sa bouche, en y faisant pénétrer la cuiller d'une manière non conforme à la coutume. Les mots de *vorery*, *tefitra* signifient : souillé, pollué, devenu impur.

Les conséquences d'une impureté ainsi acquise sont la maladie ou la mort, ou simplement la non-réussite d'un projet; en tout cas l'effet ne nous semble pas, à nous civilisés, — à moins qu'il ne s'agisse d'objets infectés par un malade atteint d'une maladie reconnue pour contagieuse par la science — être lié à la cause par un vrai rapport de causalité. Pour éviter le malheur, les Malgaches emploient des moyens prophylactiques et curatifs qui portent en malgache le nom générique de *afana*. On désigne ainsi l'ensemble des purifications externes et internes employées pour prévenir une maladie, l'effet d'un mauvais songe, etc., ou enlever les restes d'impuretés contractées par le contact avec un mort ou avec un animal impur ou purifier le mort lui-même. Dans ce but on se fait par exemple au front des lignes blanches ou noires, on s'attache des perles aux pieds, on se met des colliers d'herbes, on se soumet à une aspersion ou à un bain [1].

1. *Dictionnaire* des PP. Jésuites (1853), *s. v.* Les dictionnaires de Richardson et d'Abinal-Malzac ne donnent rien d'intéressant; on trouvera par contre des renseignements très utiles sur les rites de purification dans l'*Essai de Dictionnaire* publié par le P. Callet avant 1883 (152 pp. in-8°) et réimprimé par l'Académie Malgache dans son *Bulletin Trimestriel*, 1902, nos 3 et 4.

Mais le meilleur moyen prophylactique est à coup sûr le tabou, car il protège puissamment l'objet, il le recouvre d'une armure presqu'indestructible. Personne n'osera toucher à un champ où a été planté l'un de ces *kiady* dont il sera question plus loin ; encore bien moins oserait-on manger d'un animal fady.... à moins que cependant il ne se passe un évènement non prévu quoique possible : que le violateur ne tienne pas compte de l'interdiction parce qu'il se sait plus *puissant* que l'auteur de l'interdiction. Par *puissance* il ne faut pas entendre ici la force brutale, l'influence que donnent de gros poings ou de bonnes armes. Il s'agit d'une puissance invisible, inhérente aux choses et aux êtres, dont on ignore la nature mais dont on affirme à coup sûr l'existence parce qu'on en ressent les effets. Cette propriété est dite *mana* en Mélanésie ; les Malgaches la nomment *hásina*. Les dictionnaires définissent tous ce mot ainsi : « vertu intrinsèque ou surnaturelle qui rend une chose bonne et efficace ; la vertu, l'efficacité d'un remède ; la véracité, vérité d'une parole, d'une prophétie ; la sainteté de quelque chose ; la vertu des amulettes, enchantements » etc. L'adjectif *másina* signifie « saint, sanctifié, puissant, efficient ». A cette racine appartiennent nombre de mots contenant tous l'idée de puissance surnaturelle, de sainteté.

C'est sur les deux notions de *tohina* (contagion) et de *hasina* (puissance extra-naturelle) que repose à mon avis le *fady*. Voici comment : les *fady* s'attachent, ainsi qu'on le verra lors de l'examen des *formes* du tabou malgache, à des objets et à des êtres doués soit de par leur essence même, soit par suite d'une action sur eux, de ce *hasina* redoutable. Par exemple le chef d'un clan possède un très grand *hasina* parce qu'il est né dans telle famille connue pour en avoir beaucoup et parce qu'un certain nombre de rites *masina* par eux-mêmes ont été accomplis à son profit par des gens *masina* (ses parents, des sorciers) ; l'existence de *hasina* en grande quantité en ces personnes et en ces rites n'est évidemment révoquée en doute par personne ; elle est connue

de tous soit traditionnellement, soit par expérience personnelle. Or, d'une part, le *hasina* du chef est contagieux; c'est même la plus contagieuse des qualités souveraines; et quiconque serait attaqué par cette contagion d'une vertu qu'il n'aurait pas la force d'assimiler risquerait d'être mal à son aise, de tomber malade, de mourir; d'où des *fady de préservation :* le chef ne doit pas parler directement à ses sujets mais se servir d'un intermédiaire immunisé. D'autre part la vie même du groupe réside dans son chef; pour que ce groupe vive convenablement, il faut que le chef garde son *hásina* intact, qu'il n'en perde pas une parcelle; de là des *fady de conservation;* c'est aux sujets à les observer : ils ne doivent pas entrer dans la cour du palais avec le chapeau sur la tête, etc. Le chef n'est cependant pas seul à posséder cette puissance impondérable : les nobles en ont aussi, mais un peu moins; les hommes du commun en ont moins encore; même les pierres, les arbres, les animaux en possèdent des parcelles. C'est pourquoi si je plante un *kiady* dans mon champ, j'y dépose un peu de mon *hasina*. Qu'un passant, voyant ma belle récolte, sente s'éveiller en lui le désir de s'en emparer, il craindra que mon *hasina*, pour une raison ou une autre (par exemple grâce à l'aide d'un sorcier, d'une amulette, etc.) soit plus puissant que le sien; auquel cas il s'exposerait en violant le fady à de sérieuses mésaventures. S'il se croit cependant suffisamment armé de puissance, il risquera l'aventure. Mais quelle qu'en soit l'issue, sa croyance en l'existence du *hasina* ne recevra aucune atteinte.

En attendant la sanction, il sera bon à tout hasard d'être *sanatria*[1]; ce mot signifie « qu'on ne désire pas ou qu'on n'a pas voulu l'accident dont on parle, qu'on s'excuse de dire telle chose, que c'est malgré soi qu'on a entendu ceci, qu'on a fait cela ». Le mot désigne donc, à ce qu'il semble, un moyen de rejeter loin de soi une responsabilité surnaturelle; il rappelle de près les formules d'excuses qu'adressent les Ostiaks

1. *Dictionnaire* des PP. Jésuites (1853), *s. v.*

et les Finnois à l'ours qu'ils viennent d'abattre, et, en général, celles que profèrent tant de totémistes alors qu'ils blessent, tuent ou mangent leur totem.

Il vaut mieux cependant n'agir qu'en pleine innocence, n'accomplir que des actes *heny*, c'est-à-dire naturels, légitimes, conformes à la coutume, à la loi. Ce mot me semble pouvoir être opposé à *fady* : cependant il faudrait des recherches précises avant de l'assimiler au *noa* polynésien.

Une fois admises les notions de *hasina*, *tohina*, *fady*, les sanctions de la violation agissent mécaniquement; de même que à chaque défense des codes français correspond une peine, de même chaque violation d'un fady est suivie de maladie ou de mort, et, dans le cas de fady non pas seulement religieux mais déjà juridiques, d'amendes et d'ordalies. Mais même ces amendes — et à fortiori les ordalies — contiennent, originellement, un élément religieux puisqu'elles sont édictées par le chef; l'usage qu'on fait de l'amende et l'emploi des biens du criminel montrent le même élément, non pas individualiste, mais social [1].

Amendes, mort, maladie constituent des sanctions générales; mais il est des sanctions particulières, spécialisées, qui atteignent le violateur immanquablement. Le mécanisme de la sanction malgache repose également sur des croyances dont on a constaté l'existence chez tous les demi-civilisés. La plus importante est la croyance à l'action du semblable sur le semblable qui est une déformation du principe de causalité et se trouve à la base des rites sympathiques. Ce qu'il y a d'intéressant, c'est que cette croyance est la cause de nombreuses prescriptions d'ordre prophylactique,

1. L'étude de l'emploi des amendes à Madagascar serait des plus intéressantes; chez les Tanala par exemple, si l'accusé subit l'ordalie du crocodile avec succès, l'accusateur est condamné à payer 4 bœufs : deux de ces bœufs vont à l'accusé, un au roi et un aux conseillers (Richardson, *Ant. Ann. Reprint*, p. 22); Léguével de Lacombe ayant été accusé de sorcellerie, fut condamné à une amende de cent cinquante bœufs que les Antarayes dévorèrent en commun (*Voyage à Madagascar*, Paris, 1840, II, p. 276) suivant l'usage (*Ibidem*, Table du second volume, p. 373).

toutes se manifestant sous forme d'interdiction. Pour n'avoir pas à y revenir j'examinerai ici quelques-unes de ces interdictions qu'on peut englober sous la désignation de *fady sympathiques* : leur étude fait comprendre clairement le mécanisme de nombreux fady malgaches et montre que la classification des tabous ne peut être établie qu'en les sériant d'après le lien interne et non d'après les analogies superficielles.

Un premier groupe de fady sympathiques est constitué par ceux qui interdisent une action donnée afin qu'une action identique ne soit pas produite ailleurs : c'est ainsi qu'il ne sera pas permis de tuer un animal mâle dans une maison dont le maître fait son service militaire ou est à la guerre [1] — car tuer cet animal causerait la mort du soldat; de même, il est fady pour une femme enceinte de marcher par dessus une hache : si elle violait cette interdiction son enfant aurait les jambes arquées [2]; il est également fady de regarder dans une tombe où personne n'a encore été enterré car agir ainsi serait s'attirer une mort très prompte [3]; il est interdit de brûler deux mèches en même temps dans une lampe, car c'est s'avouer coupable de bigamie [4]; ouvrir un parapluie dans la maison est fady parce que c'est attirer la pluie ou s'exposer à recevoir une averse à la première sortie qu'on fera [5]; il est également fady de jeter des pierres dans un champ de riz, de jouer à se donner des coups de pied ou de jouer sur une certaine flûte dite *farára* parce que c'est attirer une tempête de grêle sur le champ de riz et assurer la destruction de la récolte. Une mère sihanaka qui nourrit ne doit pas regarder le cadavre d'un enfant sous peine de voir le sien mourir [6]. Chez les Sakalava du Menabé tout guerrier

1. H. F. Standing, *Malagasy Fady*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 75.
2. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 76.
3. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 73.
4. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 78.
5. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 71.
6. K. P. Mackay, *The food and fady of the Sihanaka*, Ant. Ann., n° XV (1891), p. 303).

doit éviter la vue du sang car cela ferait couler le sien; il doit donc s'abstenir de toute relation sexuelle avec une femme ayant ses règles [1]. Ce sont d'ordinaire des fady sympathiques qui renforcent ou maintiennent la vertu d'un remède ou d'une amulette. Tous ces actes interdits le sont parce que le seul fait de les accomplir cause la production d'un événement semblable.

D'autres fady sympathiques reposent sur la croyance à la possibilité de l'assimilation par le mangeur de telle ou telle qualité de la chose mangée. Il est fady pour une femme enceinte de manger des mûres des haies car cela produirait des taches de couleur rouge sur la peau de l'enfant [2]; on reconnaît ici nos *envies* d'Europe. Des interdictions alimentaires de ce genre limitent la nourriture des soldats; il est fady pour eux de manger d'un coq mort en combattant, ou de tout animal tué d'un coup de sagaie, car cela causerait la mort du violateur; manger du genou de bœuf affaiblirait les genoux du soldat et le rendrait impropre à la marche; manger du hérisson, animal qui se roule craintivement en boule au moindre bruit, rendrait le soldat timide [3] ou détruirait la puissance de l'amulette *andrianako* qui met à l'abri des balles parce que les balles perceraient la peau comme le font les piquants du hérisson (Sakalava du Menabé) [4]. Une mère sihanaka qui nourrit doit s'abstenir de manger de la viande de veaux non sevrés, sinon elle aurait à déplorer la mort de son enfant exactement comme les vaches déploreraient la mort de leurs petits; il lui est également interdit de manger des bananes tant que son enfant n'a pas acquis la faculté de prononcer le nom de ce fruit [5]. Chez les Mandiavato, tribu antimerina, un homme ne doit jamais manger la viande d'un taureau mort

1. Thomassin, *Notes sur le royaume de Mahabo*, Notes, Rec., Expl. 1900, p. 409.
2. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 76.
3. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 75.
4. Thomassin, *Notes sur le royaume de Mahabo*, Notes, Reconn., Expl. 1900, p. 407.
5. K. P. Mackay, *loc. cit.*, p. 303.

en combattant et une femme ne doit jamais manger de la viande d'une vache morte en vélant [1], car l'homme perdrait sa force physique ou sa puissance génératrice, la femme perdrait sa fécondité ou s'exposerait à mourir en accouchant.

Enfin je crois pouvoir ranger dans une troisième catégorie de fady sympathiques ceux qui reposent sur une ressemblance de mots. Le mot *vóa* signifie : tué d'un coup de fusil ; il est donc interdit aux soldats de manger des *vóasáry*, des citrons ou des *vóa*, rognons [2] ; le mot *vohóny* désigne à la fois le mauvais côté, le revers de quelque chose et une déception, une fraude : il est donc fady de se coucher sur l'envers d'une natte ou de couper quelque chose avec le dos d'une lame de couteau, car on s'exposerait à être trompé, à tomber dans l'embarras ou le malheur [3]. Les cas de fady qui s'expliquent par ces sortes de jeux de mots sont assez rares, semble-t-il.

Le nombre des fady sympathiques peut augmenter à l'infini car leur formation dépend absolument du hasard : il suffit que la croyance à l'action du semblable sur le semblable existe pour qu'une multitude d'actes habituels ou occasionnels puissent être regardés comme dangereux, ce qui ne veut pas dire interdits. Certes, il vaut mieux suivre le conseil des gens avisés et s'abstenir d'un acte qui peut provoquer des calamités ; mais à qui ne tiendra pas compte du : *ne fais pas cela*, on ne reprochera rien ; on déplorera son entêtement ou sa légèreté ; on ne le regardera pas cependant comme criminel ; car l'interdiction proprement dite ne se prononce pas à la légère : elle est déterminée par un ensemble de règles dont il sera question plus loin.

Voici par exemple des actes qui sont dits fady ; il est fady pour quelqu'un qui part en voyage de mettre sa tête sur du riz comme oreiller, car cela retarderait l'achèvement de l'af-

1. L. Lévesque, *Le cercle d'Anjozorobe ou Pays des Mandiavato*, Notes, Reconn., Expl. 1898, t. II, p. 1445.
2. H. F. Standing, *Malagasy Fady*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 75.
3. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 64.

faire pour la conclusion de laquelle il s'en va [1]; il est fady pour quiconque entre dans une maison de buter, car c'est un signe que l'arrivant s'occupe de sorcellerie; un autre aveu de sorcellerie est donné par l'individu qui se couche avec la tête vers le Sud, attendu que c'était la tête au Sud qu'on enterrait tous ceux dont l'ordalie par le tanghen avait prouvé la qualité de sorcier : d'où le fady de ne pas se coucher la tête vers le Sud [2]. Il est également fady de passer près d'une tombe où l'on vient d'enterrer quelqu'un, ou de mesurer une tombe, cette dernière action entraînant une enflure des genoux [3]; il est fady de dire : « fais attention de ne pas le casser » en prêtant un objet à quelqu'un, car cela augmenterait les chances de casse [4]. Tous ces fady et d'autres du même genre, en très grand nombre, ne constituent pas des interdictions; les formules employées sont de simples recommandations d'une très grande utilité, mais pas davantage; le mot fady signifie uniquement ici qu'il est *dangereux* pour l'agent d'agir de telle ou telle manière, mais non pas que cela lui est interdit. De la même façon, il est possible de dire qu'il est *fady* c'est-à-dire *dangereux* de naître tel jour de la semaine, du mois ou de l'année, tel jour encore que le *sikidy*, (l'instrument de divination), déclarera néfaste; mais le sens *interdit* ne peut dans ce cas convenir au mot *fady*.

En dernière analyse, le véritable sens de *fady* est donc celui de : *dangereux*; toutes les autres notions d'interdit, prohibé, incestueux, de mauvais augure n'en sont que des nuances. Mais encore est-il nécessaire d'établir quand et pour quelles raisons un acte est considéré par les Malgaches comme dangereux et pourquoi tous sont d'accord pour lui reconnaître ce caractère.

1. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 63.
2. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 63.
3. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 73. C'est pourquoi, pour empêcher un esclave de fuir, son maître lui fait mesurer une tombe.
4. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 78.

CHAPITRE III

ÉDICTION ET SANCTION DU TABOU MALGACHE

Ce qui caractérise le tabou social, c'est qu'il est imposé à l'individu par la communauté; dans certains cas cette influence de la société est visible dès l'abord ; dans d'autres elle l'est moins; parfois même, enfin, il est extrêmement difficile d'en constater l'existence. Aussi ne saurait-on reprocher beaucoup aux observateurs, et surtout à ceux d'entre eux qui ne faisaient qu'exécuter un voyage d'exploration, de s'être souvent laissé aller à émettre des appréciations superficielles et d'avoir cru que l'édiction des fady était toujours livrée au hasard ou dépendait de la simple volonté d'individus pris comme tels [1]. Ces appréciations présentent d'ailleurs une assez grande variété, selon que l'observateur a eu plus ou moins à souffrir en personne des interdictions.

La constatation du caractère social de la majorité des fady ne pouvait se faire qu'en appliquant la méthode comparative qui, mettant en lumière les croyances sous-jacentes aux actes dans d'autres sociétés de même développement intellectuel que les Malgaches, montre que tel phénomène particulier atteint non seulement l'individu mais la société à

1. Dr L. Catat, *Voyage à Madagascar*, Paris, Édition de l'Univers Illustré, p. 227 : « le Malgache est, essentiellement, bien disposé pour accepter ces croyances, ces fady, ces tabous, qu'ils lui soient donnés d'une façon quelconque. »

laquelle il appartient. Voyez les fady concernant les malades : les observateurs ont tous décrit avec un certain étonnement les interdictions bizarres auxquelles les malades se soumettaient et qui leur étaient imposées par des sorciers-médecins quand elles n'étaient pas l'effet d'un vœu prononcé par le patient. Et pourtant si le malade s'édicte à lui-même des fady, s'il en accepte d'autrui, et surtout s'il croit à leur efficacité, c'est bien qu'il se considère comme dangereux et que les autres le considèrent également comme dangereux, à cause du caractère infectieux de toute maladie. En plus des fady de médication ou *curatifs* désignés sous le nom générique de *faratra* et dont il sera question en détail plus loin, il existe des fady d'interdiction destinés à isoler le malade ou fady *prophylactiques*, qui ont pour effet, non seulement de mettre l'individu dans une situation telle que les influences malignes causes de la maladie ou d'une issue mortelle ne puissent plus l'atteindre, mais aussi, et surtout, d'extraire l'individu de la société et de l'entourer d'une muraille spéciale, immatérielle, qui mette ses concitoyens à l'abri de la contagion. Si le malade meurt, on accomplit les actes rituels des funérailles de telle manière que toute contagion ultérieure soit encore évitée. Et s'il guérit, il faut accomplir d'autres actes rituels qui rendent à l'individu sa place dans la société : il faut supprimer la barrière isolante, il faut lever les interdits, il faut annuler les fady. Tout l'ensemble d'actes qu'on groupe sous le nom de *bilo* constitue, à mon avis, un cas d'*annulation du tabou*, de *levée d'interdit*. C'est de la même manière qu'il faut, je crois, interpréter les procédés qu'on emploie pour sauver la vie d'un enfant né un jour fady c'est-à-dire néfaste; certains d'entre eux rappellent les ordalies qui, lorsque l'élément juridique n'y a pas encore pris la place prépondérante, laissent également apercevoir avec netteté leur sens de destruction d'une interdiction. Or, si la société intervient pour annuler des tabous, par des moyens appropriés et par l'intermédiaire d'individus spéciaux, c'est que ces tabous servaient à garantir l'inté-

grité totale de la société et ne se comprennent que comme phénomènes collectifs.

Le caractère social d'une autre catégorie de tabous s'imposait au contraire à l'observation avec la plus grande évidence. Tous les fady de la naissance, de la circoncision, de la première coupe de cheveux s'appliquent de la même manière à tous les enfants d'un même groupement; les tabous qui règlent les rapports des sexes règlent les actes des individus de façon que la communauté n'ait pas à en souffrir; les tabous de la grossesse et de l'accouchement garantissent la femme des influences extérieures mais empêchent aussi la vie sociale d'être troublée; tous les habitants d'une même ville appliquent les mêmes tabous à tous les étrangers qui viennent d'arriver; tels tabous alimentaires sont soigneusement observés par tous les membres d'une même famille. Dès que le tabou est observé par une famille, par une tribu, ou par tous les êtres de même sexe ou de même âge, ou par tous les habitants d'une localité ou d'une région, dans le but d'assurer la vie et la conservation du groupement comme tel, il présente un caractère social.

Ce caractère social se manifeste avec bien plus de netteté encore dans les tabous qui accompagnent des rites, ou qui sont, pour mieux dire, les éléments *négatifs* de certaines cérémonies. Tous les tabous dont on constate l'existence au moment de l'adoration des idoles, de la consommation de cérémonies comme la circoncision, le mariage, les funérailles, le changement de chef, le commencement des cultures et le changement d'année (*Fandroana*), le départ à la guerre, etc., sont évidemment sociaux puisqu'ils garantissent l'accomplissement d'actes nécessaires au maintien de l'équilibre matériel et moral de groupes humains diversement considérables. Ils s'opposent aux actes positifs et forment avec eux les *rites*, c'est-à-dire des actes religieux toujours accomplis de la même manière par les mêmes individus en vue d'un bien commun et obligatoires pour tous au même degré.

Ce qui revient à dire que *l'idée d'obligation sociale se mani-*

feste positivement dans les rites coercitifs et propitiatoires et négativement dans les rites prophylactiques et curatifs ou tabous. Chaque membre d'une société à demi civilisée sait qu'il est soumis à cette obligation; il ne lui vient même pas à l'esprit qu'il pourrait s'y soustraire, qu'il pourrait en discuter la légitimité ou la nécessité : l'obligation est, donc elle est bonne; elle est, et elle est bonne, parce qu'elle est la coutume. La *coutume* est l'ensemble des obligations sociales. Des circonstances fortuites ont beau diminuer ou augmenter le nombre de ces obligations, l'idée même d'obligation n'en est pas atteinte. C'est la coutume qui tient unis entre eux les individus et les groupements secondaires de manière à régler et légitimer leurs rapports dans la société. Elle s'oppose à la désagrégation interne des parcelles constitutives du tout; elle est le mortier qui les cimente dans le temps; elle crée la *continuité sociale.*

Le demi civilisé a parfaitement conscience de l'importance vitale de cette notion de coutume. Aussi croit-il avoir satisfait totalement la curiosité de l'interrogateur européen lui demandant la raison de tel acte bizarre quand il lui a répondu : « Telle est la coutume ». L'Européen, lui, ne s'en tient pas là, parce que chez lui la continuité sociale peut se manifester autrement, à l'aide des documents historiques par exemple, et parce que, surtout, l'individu civilisé dépend moins de la société à laquelle il appartient de par le hasard de sa naissance que le demi civilisé n'appartient à la sienne, car elle l'absorbe : telle est du moins la conclusion, opposée à l'opinion de maints sociologues, dont M. E. Crawley, où m'a amenée l'étude directe des faits.

Aussi le mot *coutume* a-t-il disparu de notre vocabulaire; tout au plus nous reste-t-il un mot parallèle, affaibli et méprisant, celui de *routine.* Pour exprimer l'idée de coutume les Antimerina (Hova) ont *manáova* et *didind'raza*; les Sakalava *lilin-draza*, etc. On trouve dans un excellent article de A. Walen [1] une bonne exposition des idées sakalava

1. A. Walen, *The Sakalava*, Ant. An., n° VIII (1884), p. 47.

sur la puissance du *lilin-draza*. « Toutes les coutumes et cérémonies familiales, sociales, nationales, religieuses doivent être observées conformément au *lilin-draza*, c'est-à-dire aux coutumes établies et aux lois non écrites héritées des ancêtres. Tous les actes publics et privés sont réglés et gouvernés par le *lilin-draza*. C'est pourquoi les *lilin-draza* sont regardés comme sacrés et ne peuvent être enfreints impunément. Ce sont les ancêtres eux-mêmes qui sont regardés comme les gardiens de ces lois et coutumes, qui en soutiennent l'autorité et qui sont toujours prêts à donner leur assistance pour punir comme il convient le violateur et ses parents. Tout ce qui était interdit pour les ancêtres l'est également pour leurs descendants qui doivent tenir compte du *lilin-draza* lequel date de la plus lointaine antiquité. Par exemple, si le porc a été *faly*, c'est-à-dire interdit, pour les ancêtres, les descendants ne peuvent pas en manger sans s'exposer eux-mêmes et tous ceux qui leur sont apparentés à des conséquences sérieuses conformément au *lilin-draza*. Chaque famille regarde certaines choses comme étant interdites pour elle seule, car les choses interdites à une famille peuvent être licites pour une autre. De grandes différences existent en cette matière; même dans la même tribu les choses défendues pour chaque famille peuvent différer totalement. Il existe pourtant des règles à ce sujet, acceptées par un clan ou parfois par la tribu entière, auxquelles tous doivent obéir de peur d'exciter le courroux des ancêtres et d'appeler sur soi leur vengeance. Il est donc dangereux pour chacun de transgresser le *lilin-draza*, mais ce danger est particulièrement grand pour le chef..... Toutes les cérémonies et coutumes sacrificielles doivent être observées très rigoureusement en conformité avec le *lilin-draza*, mais surtout celles qui concernent le chef et son royaume : la maison du chef doit être bâtie avec les mêmes matériaux, suivant les mêmes dimensions et sur le même plan que les maisons de ses ancêtres; son vêtement ordinaire doit être porté par lui exactement comme par eux. Bien que les

choses interdites soient très nombreuses, elles le deviennent de plus en plus chaque année. Même des mots communs sont parfois entièrement rayés du dialecte Sakalave. Ils sont mis hors d'usage tantôt pour certaines familles, tantôt pour le royaume tout entier [1]. »

L'obligation, qu'on explique par la crainte des ancêtres, d'obéir à la coutume s'impose donc à tous, chefs et nobles compris; bien mieux, le chef est, pour les raisons qui seront exposées plus loin, le premier serviteur de la coutume et du groupe social : c'est pour cela qu'il est chef; il a charge du plus grand nombre d'obligations et des plus terribles afin que les mortels ordinaires puissent vivre. Rien n'est donc plus faux que de croire à la toute-puissance capricieuse de ces chefs; ils ne peuvent rien décider par eux-mêmes; ou bien il faut qu'ils prennent l'avis des gens compétents (leur famille, les nobles, les sorciers, les guerriers, de vieilles femmes, etc.), ou bien, connaissant la coutume, ils prononcent conformément à elle. Et dans ce dernier cas, l'élément d'arbitraire est encore moindre que dans le premier. Si donc ils énoncent un fady, c'est conformément à la coutume ; et c'est la coutume qui donne force d'exécution à leur édiction ; personne ne s'y oppose, ni ne discute.

C'est évidemment là la forme simple, primitive peut-être, de l'édiction : celle-ci peut devenir ensuite, comme le docteur Catat l'a noté chez les plus avancés des Malgaches, les Antimerina (Hova), un instrument de gouvernement vis-à-vis des sujets et un instrument de défense vis-à-vis des étrangers envahisseurs : « Il est à remarquer, en effet, combien souvent, à Madagascar, les roitelets et les chefs des différentes tribus usent et abusent du *fady* aussi bien contre leurs sujets

1. En certains endroits, où les indigènes se trouvent depuis plus longtemps en contact avec des étrangers, la puissance du lilin-draza décline : c'est le cas, suivant le même auteur, chez les Vezo ou Sakalava pêcheurs qui mettent de moins en moins à mort les enfants nés un jour néfaste. Je ne suis pas très sûr cependant que l'interprétation qu'il donne de cet affaiblissement soit bonne; je reviendrai plus loin sur la signification (d'annulation du tabou) des procédés employés pour épargner la vie d'un enfant *dangereux*.

que contre les étrangers. Les Antimerina sont absolument prodigues de ce système administratif venant en maintes circonstances paralyser les efforts de tout étranger qui tente d'introduire chez ces primitifs un perfectionnement quelconque. Le *fady* est là, il ne faut pas l'enfreindre, mieux vaut laisser les choses en l'état. On comprend sans peine qu'avec un pareil état de choses, tout effort, toute tentative faite par un étranger, qui ne plaît pas au gouvernement antimerina, doive échouer misérablement. La superstition des indigènes est plus puissante que tous les raisonnements, elle résiste à toutes les pressions, la force seule peut en triompher [1]. »

Le passage cité plus haut de A. Walen met encore en lumière ce fait, que la coutume est, dans son principe, religieuse; d'où suit la nature religieuse des sanctions. Quiconque trangresse le *lilin-draza* en est puni par les ancêtres, c'est-à-dire surnaturellement : à crime religieux, punition religieuse; et ce n'est pas le criminel seul qui est responsable, mais bien toute sa parenté naturelle ou adoptive; le crime religieux est donc en même temps social; aussi la sanction l'est-elle également. Et nous voyons là, de nouveau, combien chez les demi-civilisés l'élément civil et l'élément religieux sont intimement mêlés, et de telle manière que les sociétés demi-civilisées sont proprement des sociétés religieuses. C'est là une constatation qui a été faite déjà pour bien des peuples; il n'était pas inutile de la faire pour les Malgaches.

Les sanctions du *lilin-draza* sont donc religieuses; d'autre part, on sait qu'il existe déjà à Madagascar des cas de sanction demi-religieuses, demi-pénales (p. ex. pour le vol). Les Malgaches se trouvant, avant même l'installation du christianisme, à un stade très avancé de l'évolution sociale, il nous est impossible dans bien des cas de savoir quels sont les caractères primitifs ou actuels des fady. L'étude des sanctions, si elle est faite dans le détail avec conscience, pourra jeter

1. L. Catat, *loc. cit.*, p. 70, note 1.

quelque lumière sur la question. Voici un bon cas de sanction immédiate exclusivement religieuse. Pour certains Malgaches la chair du mouton est fady parce que le mouton est considéré par eux comme leur ancêtre. « J'ai pu constater par moi-même, dit le père Abinal [1], leur répugnance pour la chair du mouton. Un jour que dans une visite à un village éloigné, mes élèves m'avaient suivi, je leur fis servir, vers midi, un plat de mouton au riz. Les espiègles, désireux de rire aux dépens de l'un de leurs compagnons, qui se disait issu du mouton, appelèrent ce plat un ragoût de chevreau, et lui en offrirent sans qu'il y prit garde. Le repas terminé, on lui découvrit la fraude. Aussitôt une sueur froide le saisit, il s'affaissa sur lui-même, fut pris de nausées violentes, et ses compagnons durent le rapporter au village, où il resta trois jours malade ». Voici un autre exemple, non moins caractéristique : « Les Betsimisaraka croient fermement à la présence vivante des esprits de leurs ancêtres et différentes choses sont tabouées, surtout les porcs et le lard, pour beaucoup de Betsimisaraka, comme offensant leurs amis défunts; en sorte qu'il faut prendre garde de ne pas introduire de viande de porc dans leurs maisons. Un jour que mon domestique se servait de saindoux pour faire sauter un poulet, la maîtresse de la maison se mit à trembler et envoya le cuisinier me dire que si je ne donnais pas à la mère une pièce de monnaie [2], son enfant serait malade. Mais une autre fois je fus témoin d'une vraie comédie. La bonne dame découvrit qu'on avait fait la cuisine à la graisse de porc. Aussitôt elle tomba malade, en proie à des crises causées par des esprits invisibles. Elle se trouvait dans la chambre à côté de la mienne, et fut malade de cette manière pendant plus de deux heures avant que je m'en aperçusse; j'avais cru d'abord que quelqu'un appelait des oies; mais à la fin, ces rires nerveux,

1. Les PP. Abinal et La Vaissière, *Vingt ans à Madagascar*, Paris, 1885, pp. 241-2.

2. Cf. la note de la page suivante. Il existait à Madagascar des monnaies d'or et d'argent, qu'on coupait pour faire l'appoint.

bizarres et continus me firent aller voir ce qu'il y avait. Je trouvai la femme à genoux sur le seuil, les mains ouvertes, tournées en l'air, les yeux errants, tout le corps agité de tressaillements, et poussant les plus étranges cris que j'aie jamais entendus. Pour possédée, certes elle l'était ! Le pauvre mari était assis à côté d'elle ne sachant que faire. Il avait tâché de la guérir en faisant brûler une sorte d'encens devant elle ; mais ce moyen n'avait servi de rien et il me demanda si je ne connaîtrais pas quelque remède. Je lui répondis que j'allais préparer quelque chose... Je m'en allai chercher une tasse d'eau froide et revins en la cachant derrière mon dos et je dis : « Eh bien, Ramatòa, je vais vous guérir, n'ayez pas peur, d'ici un instant ça ira mieux ». Je lui jetai brusquement l'eau à la figure, et quand elle fut remise du choc « Eh bien, Ramatòa, ça va mieux, n'est-ce pas ? — Mieux, mieux (*maiva, maiva*), dit-elle. — Alors, dis-je, je vais vous donner quelque chose qui vous guérira complètement, mais attendez d'abord que l'eau ait fait son effet. Cinq minutes après, je lui donnai une petite pièce de monnaie, plutôt pour corriger ce que mon premier remède avait de rude, que pour autre chose, le mari disant : « La Reine t'a donné un peu d'argent ; c'est un ami de la Reine ». Je demandai alors comment elle allait ; elle répondit « *Afaka, hotahin' Andriamanitra, anao* », « Je suis guérie, Dieu vous bénisse » [1]. La simple connaissance de la présence de chair de porc sous son toit avait donc valu à la femme une crise nerveuse : celle-ci fut calmée par l'eau froide ; mais la façon même dont le mari réconforta sa femme en lui affirmant que la société, symbolisée par la Reine (être divin, *másina*, aux yeux des Malgaches) lui pardonnait son crime involontaire, puisque R. Baron est l'ami de la Reine et donne une monnaie [2], et d'autre part, l'emploi du mot

1. R. Baron, *Twelwe hundred miles in a palanquin*, Ant. Ann., n° XVI (1892), p. 442.

2. Le don de la monnaie d'argent a toujours eu à Madagascar un sens religieux, soit de reconnaissance d'un pouvoir surnaturel, soit de purification. Une monnaie donnée ainsi est dite *húsina*.

afaka (= non pas je suis guérie, mais bien je suis purifiée, cf. plus haut *afana*), tout cela montre que la sanction surnaturelle était bien considérée comme méritée et que seuls des remèdes d'ordre religieux la pouvaient annuler.

On conçoit, étant données la rapidité et la violence de ces sanctions, que les Malgaches vivent dans la terreur perpétuelle de violer les fady qui les enserrent à chaque instant de leur vie; M. Ferrand m'a raconté que ses voyages étaient fort retardés et compliqués par ce respect terrifié de ses compagnons indigènes devant leurs fady ; il eût été vain d'essayer de les en guérir par de beaux raisonnements ; seule une transformation sociale pourrait faire dédaigner le fady, et par suite le rendre inutile. Aussi M. Ferrand avait-il pris le parti de s'informer des différents fady de ses compagnons indigènes, de manière à ne pas être pris lui-même au dépourvu [1].

Comme exemples de sanctions purement pénales, je ne donnerai que les suivants, empruntés par Little [2] au Rev. D. Cowan : « Chez les Bara... pour s'être assis sur ou appuyé contre le lit d'autrui, on est condamné à une amende d'un bœuf ou, à défaut, à être tué d'un coup de fusil. Pour avoir passé par dessus quelqu'un qui dormait ou qui était étendu à terre, ou par dessus son pied, mêmes peines. Pour avoir effleuré la figure d'un individu ou n'importe quelle partie de son corps du coin de son vêtement, fût-ce par hasard, mêmes peines. Pour s'être servi des cuillers, des assiettes, ou des vases à boire appartenant à autrui, mêmes peines. Les enfants ne sont naturellement pas soumis à ces prescriptions ni à ces pénalités jusqu'à ce qu'ils aient atteint le moment où ils sont capables de porter une sagaie. Alors leurs mères les emmènent pendant un mois dans un endroit solitaire et les instruisent en ces matières. Et, à leur retour à la vie sociale, si l'un de

1. M. Bastard, lui, par une méconnaissance totale de la psychologie malgache, méconnaissance dont il se vante, suscita un soulèvement considérable, au moins inutile pour la cause de la civilisation : Bastard, *Mission chez les Mahafaly*, Revue de Madagascar, 1900, pp. 773-787.

2. H. W. Little, *Madagascar, its History and People*, London, 1884, p. 221.

ces enfants commet l'une ou l'autre des délits énumérés ci-dessus, c'est le père qui paie l'amende : mais il déshérite l'enfant, et, en cas de récidive, le bannit du pays » [1].

On a vu que la majorité des sanctions était d'ordre surnaturel. Pour nous la mort est un événement naturel, car elle est le simple signe du désordre ou de l'épuisement d'un organisme; la maladie, de même, a pour nous des causes parfaitement naturelles; nous savons que les membres d'une famille souveraine ne diffèrent en rien, organiquement, des hommes qu'ils dominent; nous savons encore que l'étranger n'est point autre que nous, sinon par des qualités parfaitement naturelles telles que la stature, la couleur, la marche, le langage, l'instruction, etc.; enfin nombre de phénomènes comme les éclipses, les orages, les tremblements de terre, la périodicité du soleil et de la lune, des saisons et des récoltes, ne nous plongent point dans une stupéfaction voisine de la terreur ou de l'adoration puisque nous en connaissons le mécanisme. Mais il n'en est pas de même des demi-civilisés : curieux, comme tous les hommes, ils ont tenté de s'expliquer la vie ambiante; mais un faux point de départ et de fausses applications du principe de causalité leur ont suggéré des explications qui nous semblent bizarres, irrationnelles, au point que nous nous étonnons qu'on en ait pu inventer de pareilles. D'où des systèmes de réglementation sociale qui nous paraissent également absurdes. L'analyse des éléments de la pensée malgache fera comprendre la raison d'être et la portée des diverses formes du tabou dans la Grande Ile.

1. Ces renseignements auraient besoin d'être contrôlés, bien que le Rev. D. Cowan soit en général digne de confiance.

CHAPITRE IV

TABOUS DE L'ANORMAL, DU NOUVEAU, DE L'ÉTRANGER

En analysant les conditions psychologiques des fady, on constate qu'ils ne sont plus ni si absurdes ni si triviaux que le prétendait J. Sibree : le tout est de comprendre le point de départ des raisonnements malgaches et de donner aux mots dont nous nous servons en parlant des demi-civilisés un sens qui concorde avec le contenu des notions qui sont les leurs. Un assez grand nombre de fady des plus bizarres, au jugement des Européens, s'expliquent, par exemple, par ce fait qu'ils reposent sur l'extension, chez les Malgaches, du concept d'*anormal*.

Cette notion varie beaucoup, non seulement de peuple à peuple, mais même à l'intérieur d'un même peuple, c'est-à-dire suivant les différentes classes sociales. Pour les civilisés véritables, la notion d'anormal est des plus restreintes ; elle a, il est vrai, gagné en profondeur tout en perdant en extension. Chez les demi-civilisés au contraire elle joue un très grand rôle, l'anormal se compliquant toujours de stupéfaction et de crainte. Les comètes, les éclipses, la naissance de jumeaux, la peau blanche des Européens, etc., autant de phénomènes qui sont des prodiges d'ordre extra-naturel [1].

1. Sur l'anormal comme présage, cf. S. E. Jorgensen, *Some popular malagasy superstitions*, Ant. Ann., n° VIII, p. 30 ; une poule qui chante comme un

Pour la notion d'anormal et de prodigieux, les Malgaches ont plusieurs mots : *loza* et *antambo* dans l'Imerina, *ijy*, *ajima*, *samañkòna*, *sababona*, etc., dans les provinces. On appelle *loza* « tout ce qui est hors ou contre l'ordre naturel, un prodige, une calamité publique, un malheur extraordinaire, un péché contre la loi naturelle, un inceste [1]. »

Les mots apparentés à ceux énumérés ci-dessus expriment des idées analogues : on appellera *mandoza* (*manantambo, manijy, mañajima*, *manamankona, manababona*) « un être qui déroge aux lois ordinaires, ou qui produit un effet extraordinaire, une chose prodigieuse présageant des malheurs. Ces épithètes s'appliquent à une poule qui pond deux œufs d'un coup, à une vache qui met bas avant terme, à un enfant qui naît avant terme, ou avec des malformations bizarres, ou bien un jour néfaste ; ils s'appliquent également à quiconque commet un péché contre nature, comme l'inceste [2]. »

On voit par ce dernier sens comment la notion de fady se rattache à la notion d'anormal : l'inceste se trouve être à la fois un péché contre l'ordre de choses de la nature (on sait que chez d'autres peuples [3] les rapports sexuels de frère à sœur et de père à fille sont regardés comme des plus *naturels*) et contre l'ordre de choses de la coutume. Est naturel tout ce qui est conforme à la coutume. Or tout

coq, une poule qui pond des œufs plus petits que de coutume, une poule qui mange ses œufs, un lézard avec deux queues, autant de signes d'un malheur prochain. Une liste de ce genre pourrait, je pense, être allongée indéfiniment sans présenter un bien grand intérêt. Mais dès qu'il y a spécification, soit du phénomène actuel (un *takatra* est signe de malheur) soit du phénomène futur (si l'ouverture du nid de l'oiseau *tsikirity* est dirigée vers un autre point cardinal que de coutume, c'est signe de famine [c'est-à-dire de mauvaise végétation]) il y a lieu de faire des recherches approfondies sur les croyances agraires, cosmmiques, etc.

1. Dictionnaire des PP. Jésuites (1853). *s. v.*

2. *Ibidem s. v.*

3. A Ceylan par exemple, et chez les Slaves. Cf. *Untrodden Fields of Anthropology*, I, p. 85; Κρυπτάδια, VIII, 197, dans *Sexualis*, II, Dresden, 1903, p. 265-267.

ce qui n'est conforme ni à la coutume ni à la nature est revêtu d'un caractère dangereux. Aussi voit-on le fady frapper l'anormal.

C'est ainsi que chez les Antaimorona, « quand en traversant un champ de riz, un serpent vous barre le sentier, un moineau s'envole ou s'il vous arrive quelque chose d'anormal cela est considéré comme une preuve de crime [1]. » Chez les Antimerina « il est fady d'acheter une poule qui pond des œufs anormaux, trop grands, ou trop petits ou sans coquille ; ou d'avoir sur son toit une poule qui chante comme un coq, une bête de ce genre étant désignée sous le nom de *fambara loza* », c'est-à-dire qui annonce un *loza*, un prodige de mauvais augure. La reine Ranavolona III en vit une le jour de son avènement [2]. Chez les Tanala du Sud la vie de quiconque mange de l'*akohopoko*, sorte de poulet sans queue, est mise en danger ; c'est pourquoi on n'en offre jamais [3].

Cette crainte de ce qui sort de l'ordinaire, de ce qui semble anormal, nouveau ou étrange n'est pas propre aux Malgaches ; on l'observe aussi bien dans nos campagnes d'Europe. La notion de *nouveau* n'est qu'une nuance de la notion d'anormal. Les Sihanaka mettent un tabou sur toutes les denrées nouvellement importées, notamment sur les remèdes européens et regardent comme fady l'iodure de potassium, le sel, le rhum européen, le poivre, etc. [4]. Le tabou a atteint les premiers chevaux importés dans l'île [5], les Sihanaka tabouèrent des lapins importés par un missionnaire [6] et si l'on cherchait, on trouverait probablement un grand nombre

1. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Fasc. I. Paris, 1891, p. 8.
2. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 67.
3. Durand, *Étude sur les Tanala d'Ambohimanga du Sud*, Notes, Reconn. Expl., 1898, t. II, p. 1272.
4. K. P. Mackay, *The Food and Fady of the Sihanaka*, Ant. Ann., n° XV (1891), p. 303.
5. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 77.
6. J. Sibree, *Madagascar before the conquest*, London, 1896, p. 176.

de tabous frappant les objets importés depuis l'occupation française. Ces tabous ne durent en général pas longtemps.

C'est peut-être dans cette classe des fady du nouveau [1] qu'il faut ranger ceux qui interdisent l'usage du fer. Bien qu'on n'ait pas encore retrouvé à Madagascar de vestiges de l'âge de pierre on peut rapprocher le tabou malgache des tabous et des croyances océaniennes et européennes sur ce point [2]; on peut admettre, en attendant, que le fer n'a remplacé le bois, dans les ustensiles, qu'à une époque récente. Ainsi chez les Antandroy le cordon ombilical doit être coupé avec un bois tranchant mais jamais avec du fer [3]; chez les Antimerina on pouvait frapper autrui avec un bâton ordinaire mais non avec un bâton qui aurait eu une pointe ou un clou de fer, ce métal appartenant, suivant un dicton (*an'ny Andriana ny vy*), au souverain [4]; chez ce même peuple le fer était surtout fady pour les nobles qui avaient entre autres prérogatives de ne pouvoir être enchaînés en cas de condamnation qu'avec des cordes de chanvre, à l'exclusion des chaînes de fer [5]; sur tout le plateau central, quiconque donne à un lépreux ou reçoit de lui un objet en fer est aussitôt atteint de la lèpre [6] et personne n'oserait voler du fer, car ce serait s'exposer à tomber malade; s'approprier un objet en fer qui a été perdu serait se condamner à mort [7]; chez les Tanala du Sud on doit couper le cordon ombilical avec un fil mais jamais avec un couteau, parce qu'il contient du fer [8].

C'est dans la même catégorie de tabous du nouveau que je crois pouvoir ranger ceux qui atteignent certains matériaux

1. C'est également l'opinion de J.-G. Frazer, *Le Rameau d'Or*, Trad. Stiébel et Toutain. T. I, Paris, 1903, p. 276.

2. Cf., une étude comparée de ces croyances dans E. Sidney Hartland, *The Science of fairy Tales*, London, 1891, pp. 306-308.

3. G. Grandidier, *Mœurs des Mahafaly*, Revue de Madagascar. T. I, p. 177.

4. G. Julien, *Le Code des 305 articles*, Notes, Rec. Expl. 1900, p. 113, note 4.

5. Dr L. Catat, *loc. cit.*, p. 90.

6. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 72.

7. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 68.

8. Durand, *Etude sur les Tanala d'Ambohimanga du Sud*, Notes, Rec. Expl. 1898, t. II, p. 1274.

de construction : une ancienne loi voulait qu'à Tananarive, à l'intérieur de l'enceinte de la ville proprement dite, toutes les maisons fussent en bois ou en bambou : la pierre, la terre et la brique étaient interdites dans les constructions [1] ; il était de même interdit d'employer de l'argile lorsqu'on bâtissait des maisons dans les localités où l'on gardait une idole [2] ; même défense, sous peine de mort [surnaturelle], chez les Sihanaka, de construire des maisons de brique et d'argile [3] ; on a vu que les chefs Sakalava sont tenus de ne construire leur case qu'avec exactement les mêmes matériaux que ceux dont se servaient leurs ancêtres [4] ; le tabou date donc probablement de l'époque où l'on ne se servait encore pour bâtir que du bois, du bambou et des nattes.

Peut-être faut-il encore s'expliquer de la même manière les tabous et le caractère de sainteté qui s'attachent à l'argent et à l'or. Chez les Mahafaly « il est absolument interdit d'introduire de l'or dans une case : on doit le suspendre à la paroi extérieure de la porte et le port d'une pièce d'or ou d'un ornement de ce métal comme parure est encore réservé aux chefs et à leurs familles » ; la présence de l'or interrompt les combats et termine les discussions [5]. On sait d'autre part que l'argent sert parfois à représenter le souverain : la lance royale d'argent, plantée devant une case, interdisait au propriétaire de sortir de chez lui. Ces croyances et interdits peuvent fort bien remonter à l'époque de la première apparition de ces métaux dans l'île ; l'argent, cependant, joue parfois un rôle dans les mythes sur la demeure des divinités ; et

1. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, Trad. Monod. Toulouse, 1873, p. 106.

2. J. Sibree, *ibidem*, p. 392.

3. K. P. Mackay, *The Food and Fady of the Sihanaka*, Ant. Ann. n° XV (1891), p. 302.

4. A. Walen, *loc. cit.*, p. 47.

5. Guillaume Grandidier. *Mœurs des Mahafaly*, Revue de Madagascar, 10 sept. 1899, p. 180. Cf. encore l'ordalie par l'eau d'or, *in* Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Fasc. I, Paris, 1891, p. 8, d'après A. S. Huckett, *South-East Madagascar*, Chronicle of the London Missionary Society, London, août 1887, p. 352.

l'or, au témoignage de Flacourt, était adoré comme divin [1].

C'est peut-être parce que c'étaient des nouveautés que l'idole antimerina Rakelimalaza ne pouvait souffrir ni les fusils, ni la poudre, ni les chevaux [2] ; et parmi les prescriptions du deuil public à la mort d'un souverain de Tananarive on en trouve beaucoup qui atteignent les objets nouveaux ou les modes importées, de sorte qu'on peut se demander si ces édictions détaillées de tabous mortuaires n'avaient pas entre autres buts celui de remettre pour un temps le peuple dans un état de civilisation matérielle ancien.

La croyance à la vertu redoutable, surnaturelle, de ce qui est nouveau et anormal s'attache non seulement aux objets et aux phénomènes de la nature mais aussi aux êtres, aux animaux comme à l'homme. Le caractère à la fois *hasina* et *fady* de l'étranger [3], du *vazaha*, (étranger à l'île) comme du *vahiny* (étranger au clan), mérite une étude un peu détaillée parce que la majorité des voyageurs ne l'ont pas compris, ni su en tirer parti.

Ils se sont tous émerveillés tour à tour de l'hospitalité et de l'amabilité de certaines tribus, de l'hostilité et de la curiosité d'autres tribus ; tantôt on envoyait au devant d'eux des vivres, on leur offrait la meilleure case, ou la *maison du voyageur*, tantôt on leur interdisait l'entrée du village, on les tenait des heures durant sous la pluie et le vent ou en plein soleil ; et toujours leur arrivée donnait lieu à d'importants et fastidieux *kabary* (réunions, palabres). Quelques voyageurs s'en tiraient par la force, d'autres procédaient à une distribution de cadeaux ; d'autres encore se soumettaient à la coutume, se

1. Flacourt, *Histoire de la Grande Isle Madagascar*, Paris, 1661, p. 43, 54.

2. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, Trad. Monod, Toulouse, 1873, p. 388.

3. Il va sans dire que nombre des tabous attachés au *vazaha* ou étranger non malgache s'appliquent également à « l'étranger » malgache ; mais sur ce point on manque encore de renseignements détaillés. Cf. plus loin, un document traduit du malgache par M. Ferrand où il est dit que l'entrée des villages habités par le clan Anakara des Antaimorona est interdite à « tout individu étranger au clan ».

laissaient fixer leur conduite par les indigènes; d'autres enfin évitaient les complications et les retards en accomplissant les rites de la fraternisation, par laquelle ils s'agrégaient à la famille ou au clan. Les différentes manières d'être des indigènes vis-à-vis de l'étranger s'expliquent toutes par le caractère fady de ce dernier. Voici quelques témoignages : les Sakalava n'aiment dire à un étranger ni le nom de leur village [1], ni le leur propre [2] de peur évidemment que celui-ci n'en fasse un mauvais usage. Cette crainte de dire son nom a été constatée à plusieurs reprises et en diverses localités sakalava : elle est donc sinon tout à fait générale, en tous cas plus répandue qu'on ne pourrait le croire, à ne connaître que le passage suivant de H. W. Grainge : « Comme je causais avec un vieux Sakalava pendant qu'on faisait les ballots, nous lui demandâmes son nom : il nous pria poliment de le demander à un de ses esclaves qui se trouvait là. Comme nous nous moquions de lui, pensant qu'il l'avait oublié, il nous dit que c'était fady pour tout membre de sa famille de dire son propre nom. Nous constatâmes par la suite qu'il en était ainsi dans ce district ; mais il n'en était pas de même pour les Sakalava installés sur le fleuve en aval [3] ». M. Smith affirme que cette crainte de dire son nom existe dans toute l'île.

Les Onjatsy et les Tsimaito du Sud-Est de l'île savent qu'une pintade qui traverse le village annonce la venue d'un étranger ; si l'oiseau vient de l'ouest, c'est que l'étranger viendra de l'ouest, etc. ; on se hâte alors de se parer et de tuer des bœufs, des oiseaux ou des poules en l'honneur des étrangers dont on attend l'arrivée [4]. C'est à cause

1. Hildebrandt, *West Madagascar*. Zeitschrift der Ges. f. Erdkunde zu Berlin, T. XV (1880), p. 120. G. H. Smith, *Among the Menabe*, London, 1896, p. 52.

2. G. H. Smith, *Ibidem*, p. 52.

3. H. W. Grainge, *Journal of a visit to Mojanga and the north-west coast*, Ant. Ann. Rep., p. 25. Ce document a été reproduit par J. Sibree, *The Great African Island*, Lond. 1880, p. 289, où l'a trouvé J. G. Frazer, *Le Rameau d'Or*, Traduction Stiébel et Toutain, I. Paris, 1903, p. 337.

4. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Fasc. II, Paris, 1893, p. 46. Document traduit d'un ms. arabico-malgache.

de son caractère tabou qu'il était interdit à tout étranger de pénétrer soit dans les sanctuaires des idoles, soit dans les villes saintes comme Ambohimanga (Imerina) et d'autres [1], de même dans les cimetières sakalava [2]. Un clan de la tribu Antaimorona, celui des Anakara, qui fournit des rois à toute la tribu et dont les membres sont réputés comme les sorciers les plus puissants de l'île, habite dans des villages entourés de palissades où personne ne se hasarderait à pénétrer sans y être appelé : la présence inopportune d'un individu étranger au clan suffirait à chasser les génies familiers avec lesquels les Anakara disent être en communication quotidienne [3]. Tout le pays mahafaly était fady pour les étrangers de race blanche et la contravention au tabou devait amener la mort immédiate du roi ; aussi les Mahafaly essayèrent-ils de tous les moyens pour empêcher Bastard de pénétrer sur leur territoire et surtout de visiter leur ville sainte [4]. Les Bara considèrent proprement l'étranger comme un dieu : « Comme les habitants de Ivóhimárina, dit G. A. Shaw [5] n'avaient encore jamais vu de *vazaha,* il y eut une grande excitation dès qu'on nous vit descendre de la colline. On nous arrêta à la porte du village, soi-disant pour nous poser les questions d'usage sur la Reine : pourtant l'homme qui nous parlait interrompit à plusieurs reprises son discours afin d'exprimer le plaisir que tous éprouvaient à voir un *vazaha,* qu'il s'entêtait à nommer *dieu*, malgré mes dénégations... en sorte qu'il fallut près d'une demi-heure pour terminer le kabary d'usage... Puis on me pria d'entrer dans le village et de choisir la maison qui me plairait, attendu qu'ils étaient si contents de m'avoir qu'ils

1. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 77.
2. Ou antankarana : M. Leclerc, *Rites funéraires*, Revue d'Ethnographie, 1887, p. 1 de l'extrait, citant Hildebrandt d'après Virchow.
3. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, fasc. I, Paris, 1891, p. 5.
4. Bastard, *Exploration au Sud de l'Onilahy*, Notes, Rec. Expl., 1899, pp. 353, 495.
5. G. A. Shaw, *Rough Sketches of a Journey to the Ibara*, Ant. Ann. Reprint, p. 236.

étaient décidés à exaucer tous mes désirs; mais je leur dis de me désigner eux-mêmes une maison, ce qu'ils ne firent qu'après avoir longuement discuté et poussé de grands cris. » G. A. Shaw eut grand'peine à se reposer, les villageois venant sans cesse l'examiner, le toucher, lui et tout ce qui lui appartenait; dans la soirée le chef vint le voir, lui apportant un bœuf, un porc et plusieurs paniers de riz, pour sa nourriture, mais aussi en manière de sacrifice propitiatoire et de rite d'agrégation. Le missionnaire norvégien J. Nielsen-Lund raconte que les Bara du bassin de la rivière Mánantánana furent fort effrayés lorsqu'ils virent un homme blanc pour la première fois : « Les uns se cachaient; en d'autres la curiosité était plus forte que la peur et ceux-ci venaient en courant examiner cet être humain si étrange; mais ils se tenaient à distance respectueuse, riaient, faisaient du bruit, échangeaient leurs opinions. Puis, les chefs, l'un après l'autre, s'avançaient et demandaient : « D'où venez-vous, où allez-vous? » mais pas un seul d'entre eux n'osait me toucher la main, de crainte que je n'eusse des charmes secrets aptes à causer du malheur [1]..... Souvent on me dit : « L'homme blanc est comme dieu », mais je leur représentais que j'étais un pauvre être faible comme eux; on me répondait que la reine Ranavalona (à laquelle ces tribus paient tribut) avait demandé aux Européens un charme contre les orages accompagnés de tonnerre, et que les Européens lui avaient donné le fusil, aussi terrible que le tonnerre et l'éclair : ce qui devait prouver la divinité des blancs [2]... » Le roitelet Raihandry priait sans cesse le missionnaire de rester dans le pays « afin de lui fabriquer des charmes pour ses fusils de manière à ne jamais rater son coup » [3]. On trouve dans Macé-Descartes [4] le passage suivant

1. J. Nielsen-Lund, *Travels and Perils amongst the wild tribes in the South of Madagascar* (trad. du norvégien), Ant. Ann., n° XII (1888), p. 440.
2. J. Nielsen-Lund, *loc. cit.*, p. 441.
3. J. Nielsen-Lund, *loc. cit.*, p. 442.
4. Macé-Descartes, *Histoire et géographie de Madagascar*, Paris, 1846, p. 41.

emprunté à Dubois . « Tous ces gens-là sont assez civils et courtois, n'ayant pas la brutalité des autres nations noires. Ils sont spirituels et fins. Autrefois ces noirs estoient les meilleurs gens du monde et quand ils voyoient un homme blanc, ils estoient dans l'admiration et le respect, se couchant à terre quand il en passoit un près d'eux, et si on vouloit entrer dans leurs cases, ils se mettoient sur le seuil de la porte et faisoient passer l'homme blanc sur leur corps, disant que la terre n'estoit pas digne de porter un homme blanc, croyant qu'il eust quelque chose de divin; mais à présent ils sont bien changés d'humeur, n'ayant pas plus de respect pour un blanc que pour un noir ». De même, Hildebrandt, étant arrivé au village sakalava de Merulefu, les femmes « s'ornèrent solennellement pour mieux recevoir ce rare étranger : elles s'étaient barbouillé le visage d'argile blanche ou de poudre d'écorces jaune en ne laissant à l'état naturel que les paupières et les lèvres; d'autres s'étaient peint sur la figure des demi-lunes, des anneaux ou des raies; et elles avaient revêtu des lambas neufs » [1]. Le lieutenant Boucabeille dit des Sakalava de l'extrême-Nord [2] : « Le village entier se dérange pour recevoir l'étranger qui arrive; on lui offre la meilleure case et une délégation des anciens du village lui apporte les prémices des fruits de la terre : une soubique de manioc, une autre de riz blanc, quelques régimes de bananes et quelques cannes à sucre; c'est là l'offrande du sol, un signe de soumission et de vénération. Puis, pour peu que le voyageur ne refuse pas, la fête commence; on tue un bœuf, on débouche des jarres de rhum et l'on s'adonne à la musique et aux danses qui presque toutes ont un caractère guerrier. » On voit que cette réception est une vraie cérémonie religieuse dont les éléments rituels sont les mêmes que ceux des cérémonies destinées aux divinités ou accomplies au cours des funérailles,

1. J. M. Hildebrandt, *West-Madagascar*, *loc. cit.*, XV (1880), p. 112.
2. Lt. Boucabeille, *De Tananarive à Diégo-Suarez*, Notes, Rec. Expl., 1897, t. II, p. 211.

de la circoncision, etc.; les actes rituels sont accomplis par tous les membres de la société intéressée; l'étranger n'est plus, alors, un être en dehors de cette société, il n'est plus taboué, il est inoffensif. Les Bezanozano [1] ont le dicton suivant, des plus caractéristiques : « L'Européen est presque Dieu en faisant un homme, mais parce qu'il ne sait pas faire le sang, il n'est pas Dieu exactement. »

Enfin Leguével de Lacombe donne [2] une curieuse description de sa réception à Andévourante qui montre clairement qu'on offre à l'étranger une femme afin que celle-ci et sa famille participent au caractère de sainteté du nouveau-venu : « Les Bétanimènes ne se bornent pas, comme les habitants d'Yvondrou, à procurer aux étrangers un logement et des vivres; ils daignent aussi s'occuper de leurs plaisirs et célèbrent leur venue par des fêtes publiques. Je respirais la brise fraîche du soir à la porte de ma cabane, lorsque j'entendis des chants de femmes. « Voilà, me dit mon guide, les jeunes filles du pays qui se disposent à te faire une visite; elles viendront ici tout à l'heure te fêter et te réjouir. » En effet la lune me permit bientôt de distinguer plusieurs files de jeunes filles qui chantaient une ballade malgache. Elles étaient rangées devant plusieurs longs et gros bambous que deux d'entre elles tenaient à la hauteur de l'estomac et sur lequel elles frappaient la mesure avec des baguettes de bois noir [3]. Lorsqu'elles furent arrivées devant ma case, elles formèrent un-demi-cercle au milieu duquel deux des plus jolies et des mieux parées se mirent à exécuter des danses où elles ne se faisaient pas faute de prendre les postures les plus lascives; elles agitaient une baguette couverte en drap rouge qui paraît être un objet indispensable à tous les dan-

1. Lt. Vallier, *Étude ethnologique sur les Bezanozano*, Notes, Rec., Expl., 1898, t. I, p. 79-80.

2. Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar*, Paris, 1840, t. I, pp. 95-97 et 103.

3. Mêmes rites que dans la cérémonie de guérison et de levée de l'interdit appelée *Salamanga*, dont il sera question plus loin.

seurs de Madagascar; les autres répétaient en chœur le refrain suivant : « O hommes, ô hommes! le destin [ou : Zanaar] vous favorise, ainsi que vos femmes; le blanc de la grande terre couche en ces lieux. » J'appris que les deux danseuses étaient filles du chef du pays, Siavok, qui était venu s'asseoir à ma porte sous un large parasol qu'un esclave tenait ouvert; elles s'approchaient souvent de moi sans cesser leurs mouvements et leurs gestes qui n'étaient point équivoques. Mon guide m'ayant averti qu'il serait impoli de ne pas en choisir une, je cédai à ses conseils répétés plutôt qu'à leurs provocations. Aussitôt que j'eus désigné l'aînée des deux sœurs, qui avait tout au plus seize ans, des cris de joie se firent entendre de toutes parts; sa mère s'empressa de me la conduire et me remercia plusieurs fois de l'honneur que je faisais à sa famille..... puis, les jeunes filles chantèrent un épithalame en mon honneur..... un parent du chef descendit des montagnes pour prendre part à la bonne fortune de sa famille et pour voir l'étranger avec qui elle venait de s'allier [1]. »

Ces témoignages montrent assez quel est l'état d'esprit des Malgaches en présence d'un étranger : ils le regardent comme un être doué d'une nature et d'une puissance spéciales, c'est-à-dire de ce *hasina* (sainteté) dont il a été parlé plus haut. Il en est d'ailleurs de même chez tous les autres demi-civilisés et les cérémonies auxquelles l'étranger est soumis ont été étudiées comparativement à plusieurs reprises. Jusqu'ici on les regardait de préférence comme des rites d'agrégation au clan; ainsi la fraternisation crée en effet une parenté fictive qui est identifiée à la parenté par consanguinité. Mais tous ces rites ne sauraient s'expliquer par cette interprétation unique; il en est qui ont clairement pour but de détabouer l'étranger, de lever l'interdit qui le maintient

1. C'est un cas de mariage temporaire; cf. sur cette coutume : Giraud-Teulon, Westermarck, etc.; on trouvera une bonne étude des mariages d'hospitalité et d'essai dans M. A. Potter, *Sohrab and Rustem*, London, D. Nutt, 1902, pp. 145 sqq.

en dehors de la société avec laquelle il entre en contact; ainsi la fraternisation, créant une parenté, supprime en même temps le tabou.

Il serait intéressant d'avoir des descriptions très détaillées de l'accueil fait à l'étranger, à Madagascar, par exemple de savoir quelle case on lui destine (c'est d'ordinaire le *lapa* ou maison commune), quels aliments on lui fournit (le bœuf, la volaille, le riz sont également des offrandes propitiatoires aux divinités), comment on supprime le tabou (fraternisation, repas en commun, purification, ou simplement *kabary*, etc.). Le rituel qu'on oppose à tout étranger est une institution d'une importance d'autant plus grande que la société est moins cohérente politiquement et plus disséminée sur de vastes espaces : c'est un moyen de défense sociale dont maints voyageurs et conquérants ont éprouvé l'efficacité. En outre il serait utile de savoir si les Malgaches ont connu le droit d'asile [1], institution également d'origine religieuse et qui n'est que la conséquence d'une levée d'interdit et d'une agrégation au clan.

1. Cf. sur le droit d'asile une étude, d'ailleurs assez superficielle, d'A. Hellwig, *Das Asylrecht bei den Naturvölkern*, Berlin, 1903, in-8°.

CHAPITRE V

TABOUS DU MALADE

Les Malgaches, comme tous les autres demi-civilisés, ne regardent pas les maladies ni la mort comme des phénomènes naturels; les causes en sont toujours extra-naturelles. On attribue les maladies et la mort tantôt à l'action de puissances malfaisantes comme les esprits des morts ou des ancêtres [1], à des êtres qui personnifient les maladies [2], aux sorciers [3], aux porteurs de charmes puissants [4]; tantôt on les regarde comme automatiquement produites par le contact avec quelque être ou objet dangereux ou par l'accomplissement d'un acte interdit, autrement dit par la violation d'un tabou; ce dernier cas seul nous intéresse ici [5].

1. Cf. dans les divers auteurs les passages sur les *lolo*, les *angatra*, etc.

2. Notamment la variole : J. Sibree, *Madagascar before the conquest*. Lo. 1896, p. 154; d'où la défense de prononcer le nom de certaines maladies, également constatée chez d'autres demi-civilisés et dans nos campagnes d'Europe.

3. Cf. un passage du Dr Catat, *loc. cit.*, p. 228 : « Personne ne peut mourir de mort naturelle à Madagascar; toujours on est censé avoir été empoisonné..... (de tout événement malheureux) on accuse un sorcier. » Ailleurs, Catat reconnaît que la maladie peut avoir pour origine la violation d'un fady. Cf. encore sur l'origine des maladies et de la mort, G. Pearse, *Customs connected with death and burial among the Sihanaka*. Ant. Ann. No VI (1882), p. 51, sqq.

4. Sorciers, étrangers, et en général tous individus doués de *mauvais œil*.

5. Cf. pour la comparaison : Dr Max Bartels, *Die Medicin der Naturvölker*, Leipzig, 1893, *passim* et notamment pp. 27-29 et 101; E. Crawley, *The Mystic Rose*, London, 1902, pp. 20, sqq.; 60, sqq.

On a déjà vu, notamment à propos des fady sympathiques, comment la violation d'un tabou entraîne comme sanction un malaise, une maladie ou même la mort; et on a remarqué parfois une certaine concordance entre le genre de délit et le genre de sanction, le semblable causant le semblable. Mais le plus souvent une telle concordance n'est pas très évidente : pourquoi l'acte de s'approprier un objet en fer rendrait-il le criminel lépreux plutôt qu'aveugle? Il y aurait là quelques recherches locales à faire qui ne démontreraient cependant peut-être pas l'existence d'un lien logique entre le genre de crime et le genre de peine.

Ce qu'il y a de certain, c'est que si la maladie et la mort sont des sanctions de ce genre, cela prouve que la vraie maladie n'est pas pour le Malgache ce que nous, Européens de culture scientifique, nommons maladie; celle-ci n'est pour lui que le symptôme — d'ailleurs négligeable — de la terrible maladie interne résultant de l'accomplissement de l'acte interdit. C'est l'impureté sacrée, le tabou. Aussi les différents rites de préservation, de guérison et de purification, toutes les défenses de toucher, de manger, de parler, n'ont-elles pour but que de délivrer le malade de l'impureté sacrée acquise par contagion; ceci une fois obtenu, les symptômes morbides (lèpre, douleurs d'entrailles, fièvre, mal au genou, blessure, etc.), doivent disparaître d'eux-mêmes. Parfois les symptômes manquent, bien qu'on croie l'individu contagionné ou digne d'être puni; on force alors le mal à se déclarer; certaines ordalies malgaches, celle par le tanghen par exemple, ne sont qu'une mise à l'épreuve de l'accusé telle que les personnes compétentes puissent se rendre compte si l'accusé est infecté, telle, par suite, que l'infection latente supposée se manifeste. Aussi tabouait-on non seulement l'accusé, mais aussi la hutte, les instruments et les individus jouant un rôle dans la cérémonie. Leguével de Lacombe assista par curiosité à tous les rites de tabouage et de détabouage [1] : il alla « dans la

1. Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar*, Paris, 1840, T. I, pp. 114-115.

hutte fady (élevée loin des habitations dans toutes les circonstances où les Malgaches croient voir l'action des êtres surnaturels : ainsi les personnes atteintes de certaines maladies sont aussitôt transportées dans cette hutte) et y passa la nuit en compagnie du juge, des témoins, de l'accusé et de l'administrateur du poison, et de tous ceux contraints d'assister au procès ». Deux hommes armés défendirent l'entrée de la hutte; le lendemain tous se rendirent au ruisseau voisin et s'y baignèrent : puis la cérémonie commença.

Dès que la contagion interne se manifeste par la maladie, on isole le malade; on en agit de même si on pense le malade atteint par les maléfices de puissances malveillantes surnaturelles comme les maladies personnifiées ou naturelles comme les sorciers : car, de par la propriété dite *tohina* ou contagion des qualités, le malade devient pour tous un danger constant qu'il s'agit d'éviter le mieux possible; on taboue donc le malade préventivement. « Dès qu'un Bezanozano tombe sérieusement malade, on le porte dans la forêt où on lui apporte sa nourriture; ou bien on l'emporte chez un ami dans un autre village ; d'autres encore restent chez eux, mais alors on place un *kiady* [1] devant la maison afin que personne n'entre [2]. » Chez les Betsimisaraka « quand un indigène a un de ses parents dangereusement malade il est fady pour lui de vendre ou d'acheter » [3]; d'où l'on peut conclure que la contagion se transmet à tous les membres de la famille. Les Sihanaka pensent que la maladie est due à la sorcellerie ou à la mauvaise action de quelqu'un qui vous a fait manger quelque chose de taboué ou d'incanté : « La maison est d'ordinaire déclarée malsaine, on emporte le malade et on interdit à tout le monde de le voir, sinon à quelques privilégiés. On suspend par une corde, au linteau de la porte, deux morceaux de bois posés l'un sur l'autre

1. Cf. plus loin, au Chapitre des Tabous de Propriété.
2. P. G. Peake, *The Bezanozano or Bush People*, Ant. Ann. Reprint, p. 443.
3. L. H. Ransome, *The river Antanambalana*, Ant Ann., N° XIV (1890), p. 232.

transversalement, et c'est là un signe que chacun comprend et qui dit : on n'entre pas ici »; ni visite du patient, ni observation des symptômes, ni diagnostic : le sorcier consulte seulement le *sikidy* [1]. Ces précautions ont d'ailleurs pour but, non seulement d'éviter la contagion aux membres de la famille ou de la tribu, mais elles servent en même temps de traitement pour le malade. Car tout en étant dangereux, le malade est également faible; il faut le mettre à l'abri de toute entreprise malveillante soit humaine, soit spirituelle. On trouvera d'autres exemples de fady du malade dans le chapitre des Tabous du Chef.

La manière de voir des Malgaches s'exprime très nettement dans les différentes phases d'une curieuse cérémonie qu'on nomme *bilo* ou *salamanga* dont je n'examinerai ici que les éléments utiles à l'intelligence du mécanisme du fady malgache. A proprement parler, le *bilo* [2] est « une sorte d'échafaudage qu'on trouve dans tout village sakalava de la côte ouest »; c'est une plateforme fixée à une hauteur de 3 à 5 mètres au-dessus du sol par de longues perches. On amène le malade sous la plateforme, sur laquelle il doit grimper chaque matin à l'aide d'une grossière échelle et où il doit rester jusqu'au coucher du soleil. Le traitement dure une semaine. Le sorcier délègue auprès du malade quelqu'un qui doit dormir près de lui, lui préparer sa nourriture et « veiller à ce qu'aucun faly ne soit violé : par exemple les plats servant au malade ne doivent pas tou-

1. G. Pearse, *Customs connected with death and burial among the Sihanaka*, Ant. Ann., N° VI (1882), pp. 52-53. Les morceaux de bois en croix constituent un *kiady*.

2. A. Vœltzkow, *Von Morondava zum Mangóky*, Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, XXXI, pp. 126-127. D'autres voyageurs nomment *bilo* un pieu planté au milieu du village ou affirment que l'échafaudage est élevé à quelque distance du village. D'après A. Walen, *The Sakalava*, Ant. Ann., n° VI (1882), pp, 18-20, *bilo* serait le nom du malade et *kitrele* celui de l'échafaudage. Suivant M. Ferrand, *bilo* signifierait *possession démoniaque* (communication orale). Le nom de *salamanga* (Madagascar du centre) s'applique à la cérémonie même ; celle-ci diffère dans les détails de la cérémonie sakalava et bara, mais son objet, la levée du tabou, est le même.

cher la terre; c'est pourquoi l'aide du sorcier les présente au patient sur le plat de la main puis les accroche à une des perches-supports. Et si quelqu'un touche à ces plats, le malade a droit à une indemnité; il pourra réclamer au violateur son fusil, sa sagaie ou toute autre chose qui lui plaira. *Et comme pendant toute la durée du traitement le malade est taboué, il s'agit au bout de huit jours d'accomplir d'autres rites pour le détabouer* [1]. Le malade, ou s'il est trop faible pour se lever de sa couche, son frère ou un proche parent, prend son lamba [2] et fixe au moyen d'un nœud à un coin de l'étoffe une petite clochette, cependant que tous les habitants, convoqués exprès, battent des mains. On a pris soin de se procurer au préalable un bœuf tout noir excepté au front et à la houppe de la queue qui doivent être blancs. La clochette attachée, on amène le bœuf; le malade (ou son frère, ou son proche parent) frappe, sans dire un mot, la bête entre les yeux avec un bâton que lui a donné le sorcier. Aussitôt tous les assistants se précipitent sur l'animal, l'empoignent et le jettent à terre mais en ne se servant que de bâtons, jamais de leurs mains. On couche la bête près du malade et non loin de là on dresse une statue de bois haute d'un mètre qu'a sculptée le sorcier. Le malade se met sur les genoux de l'aide-délégué et demande au bœuf et à la statue de lui rendre la santé; cependant le frère du malade a apporté de l'hydromel; il en fait tomber quelques gouttes sur l'animal auquel il lave ensuite la face, le dos et la queue. L'hydromel qui découle est recueilli et chacun des assistants, surtout ceux qui ont le mieux battu des mains, en reçoit un peu. On en humecte aussi les lèvres du malade. Alors le frère monte sur la plate-forme et verse d'en haut sur la tête du malade un peu d'hydromel; puis il dépose sur la plate-forme le bâton [dont le malade ou son frère, etc. s'étaient servis]. Cet acte termine le *détabouage;* le malade n'est plus *fali* et chacun

1. Chez les Vezo (Sakalava maritimes) étudiés par A. Walen, la levée de l'interdit s'obtient en plongeant le malade dans la mer.
2. Vêtement malgache, chemise et robe à la fois.

lui serre la main. Enfin tous s'en retournent à grands cris au village et abandonnent le *bilo* à la pourriture; car un *bilo* ne sert jamais deux fois » [1].

Les différents actes de la cérémonie sont les suivants : *a*) isolement du malade : au moyen de l'échafaudage, des ustensiles, de l'aide-délégué et des *fady* de toutes sortes; *b*) transport de la maladie, par l'intermédiaire d'un bâton consacré, dans un bœuf consacré; *c*) purification (annulation du tabou) par des onctions, aspersions; *d*) peut-être rites destinés à effrayer les puissances mauvaises (battements de mains); *e*) prière à une idole représentant, je ne sais encore au juste quoi, peut-être un esprit ancestral. Tous ces différents modes sont des plus connus par ailleurs. Ce qu'il y a de plus intéressant au point de vue théorique dans cette cérémonie, c'est son caractère nettement social : on ne soigne, guérit et taboue le malade que parce qu'il est un danger social; les concitoyens aident à la réintégration de l'individu dans la société. Et l'on obtient ainsi un argument précis de plus contre la théorie individualiste de M. Crawley sur le rôle du tabou [2].

Toutes les interdictions dont il vient d'être parlé ont pour but d'éviter la contagion soit préventivement soit le mal une fois déclaré; il y a donc des tabous *prophylactiques* et des tabous *thérapeutiques*. Le docteur Catat [3] a fort bien exposé les conceptions sur lesquelles repose l'emploi de ces derniers : « Que de fois ne m'est-il pas arrivé un malade qui se plaignait d'une souffrance quelconque et qui me demandait le médicament approprié à sa maladie. Je le lui donnais volontiers, mais j'y ajoutais un tabou quelconque, un *fady* sans lequel mon

1. Cf. les remerciements en commun adressés aux divinités (esprits) par un clan Sihanaka après la guérison d'un de ses membres dans l'article (où manque malheureusement l'invocation finale adressée à chaque divinité nominativement) de Rabesihanaka, *Ant. Ann. Reprint*, pp. 328-329.

2. Cf. mon compte rendu de *Mystic Rose* dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1903, n° 1, notamment pp. 91-92.

3. L. Catat, *loc. cit.*, p. 227.

client de passage n'aurait pas été content [1]. Si par hasard il guérissait il imputait sa cure non pas à mes remèdes ni aux quelques conseils que j'avais pu lui donner, mais il était convaincu que c'était le *fady* que je lui avais imposé qui l'avait seul guéri et alors, pour ne pas retomber malade, il suivait toujours ce *fady*, il l'imposait même à sa famille, à ses enfants ». Puis Catat constate que ni l'observation des phénomènes naturels ni des raisonnements brillants de bon sens et de logique ne sauraient détruire cette foi dans le fady. Il va sans dire que les fady imposés par Catat tiraient leur vertu de la qualité d'étranger et de sorcier (aux yeux de l'indigène) du médecin blanc.

Parfois le fady curatif est formulé par un esprit et devient ensuite prophylactique : un Antimerina est allé faire un sacrifice aux mânes des Vazimbas siégeant en une pierre branlante afin d'obtenir la guérison de sa fièvre ; le docteur Catat lui demande : « Eh bien, es-tu guéri? — Oui, répond l'autre, mais je ne dois plus manger de canard, c'est *fady* [2]. »

Tous ces tabous médicaux portent en malgache le nom générique de *fáratra* (ou *faratr'ody*) : on appelle ainsi [3] « les abstinences prescrites par le médecin à un convalescent, les défenses, le régime, l'hygiène (*trambo* est pour les enfants), comme de ne pas manger de bœuf, de ne pas sortir au soleil, et, par superstition, de n'introduire chez soi aucune personne en sueur [4] ». *Mifaratra* c'est « être au régime » ; *mifaratra omby* = *mifady omby*, se priver de bœuf, se l'interdire ; Richardson donne encore l'adjectif *afapáratra* (où l'on

1. Cf. encore Douliot, *Journal d'un voyage fait à la côte ouest de Madagascar en 1891-1892*, Paris, 1895, p. 58 ; M. Bénévent, *Étude sur le Bouéni*, Notes, Rec. Expl., 1897, T. II, p. 57.

2. Catat, *loc. cit.*, p. 82.

3. Dict. des Pères Jésuites, Ile Bourbon, 1853 *s. v.*, que Richardson traduit simplement en anglais ; je n'ai pas trouvé le mot dans Abinal et Malzac.

4. Chez les Sihanaka : ne laisser entrer personne qui porte un vêtement fait de plusieurs morceaux, ou qui vient de se faire tresser les cheveux ; défense de répondre à qui vous parle du dehors ; K. P. Mackay, *The food and fady of the Sihanaka*, Ant. Ann., n° XV (1891), p. 303.

trouve en composition le mot déjà expliqué de *afana*) qui signifie « qui est délivré de l'abstinence, du régime » autrement dit : *détaboué*.

Voici deux exemples intéressants de *faratra* : nul malade ne doit se coucher au moment du coucher du soleil ; et si l'on voit à ce moment du jour un malade dormant ou étendu de son long, il faut le soulever et le faire asseoir ; sans quoi le mal augmenterait. Il est également fady pour les malades de regarder le soleil se coucher. Ces deux fady s'expliquent par une croyance spéciale des Malgaches, visible dans l'expression *maty masoandro*, « le soleil se meurt » pour « se couche » [1]. De même chez les Sihanaka, « il est fady pour les malades de regarder le soleil se lever ou se coucher, ou de regarder quelque chose de rouge ou de se coucher au moment du coucher du soleil » [2]. Le P. Abinal donne, pour les Antimerina, la croyance, mais non le tabou [3].

Quant à l'interdiction « pour le malade de manger du poulet avant d'avoir pris tout remède, lequel remède s'accompagne de l'abstention d'un très grand nombre de choses », je ne sais au juste dans quelle catégorie la ranger, le poulet étant dans certains cas un animal sacrificiel ou augural [4]. Il serait donc intéressant d'avoir des listes, prises en divers lieux et dans diverses tribus, d'interdictions médicales du genre de celles qui viennent d'être citées.

Il faut remarquer que chaque maladie semble avoir ses tabous spéciaux. En voici un certain nombre pour deux maladies caractérisées, le mal de dents et la lèpre. On pense que le mal de dents est causé par un petit ver qui ronge la dent ; il est donc fady, quand on a des dents saines, de regarder dans

1. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 71.

2. K. P. Mackay, *The Food and Fady of the Sihanaka*, Ant. Ann., n° XV (1891), p. 303.

3. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 202. Chez les Antimerina, on ne doit pas enterrer avant le coucher du soleil : « On attend que la puissance du soleil décline pour que la puissance de la mort décline à son tour », Nimbol-Samy, *in* Carol, *Chez les Hova*, Paris, 1898, p. 147.

4. K. P. Mackay, *loc. cit.*, p. 303.

la bouche de quelqu'un qui a mal aux dents; il faut se garder de donner à une personne ayant mal aux dents des aliments préparés pour un enfant, car l'enfant prendrait le mal [1]; quand un enfant perd une dent de lait il doit la jeter sur le toit de la maison en disant : « j'échange le mauvais pour le bon » ; il est fady de se nettoyer les dents aussitôt après avoir mangé, tant qu'elles sont encore chaudes, car cela les fait tomber; seuls ceux qui ont des rangées de dents complètes et égales peuvent planter du maïs, car aux vides de la mâchoire correspondraient des vides sur le champ [2]; un enfant ne doit pas manger de bananes car cela lui ferait tomber les dents; et, en général, peler une banane avec les dents amène la misère [3]; il ne faut pas se coucher sur un billot, car on aurait mal aux dents [4]; il y a des gens qui en s'approchant d'une tombe se comptent les dents, afin de les garder toutes jusqu'à leur mort.

Les lépreux étaient dans tout le centre de l'île l'objet d'un tabou rigoureux : on les chassait des villes, on les parquait dans des hameaux spéciaux, on évitait leur approche et leur contact; et ce tabou ne nous paraît pas absurde, la science médicale ayant déclaré que la lèpre est une maladie de peau réellement contagieuse. Cependant ce n'est pas uniquement à la contagion que les Malgaches attribuent l'apparition de cette maladie : très souvent elle est une punition, une sanction, notamment de la violation du tabou du fer. Il est fady de parler avec pitié d'un lépreux, car cela vous donne sa maladie ; on court le même risque en donnant à un lépreux ou en recevant de lui un morceau de viande crue ou un objet en fer; donner un coup de pied sur la pierre d'une tombe donne la lèpre aux jambes en sorte que les doigts de pied tombent [5]; ceci est évidemment la sanction de

1. H. F. Standing, *Malagasy Fady*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 71.
2. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 69.
3. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 66.
4. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 63.
5. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 72.

la violation du tabou des tombes ; si on se touche soi-même avec la lame d'un couteau on devient lépreux [1] ; dans une ville de l'Imerina, au nord de Tananarive, on pensait que manger du foie de bœuf causerait la lèpre [2]; dans l'Imerina il était interdit d'ensevelir dans la tombe familiale les sorciers, les lépreux, les varioleux et ceux qui avaient été mis à mort par une vache ; de même, on se contentait d'envelopper le cadavre d'un lépreux de 2 ou 3 lamba (au lieu de 20 à 100) et de tuer un seul bœuf; personne ne suivait le cercueil ; seuls deux ou trois individus vêtus de *salaka* en fibres de bananier portaient le cadavre qu'ils jetaient à l'endroit voulu en tournant le dos et en se sauvant aussitôt à toutes jambes, pour revenir peu de temps après le couvrir de terre [3]; voler un œuf donne la lèpre [4]. Tous ces tabous ont été relevés chez les Antimerina et les Betsileo ; quant aux Sakalava, ils ne distinguent point cette maladie des autres, n'isolent pas les lépreux et semblent ne point croire la lèpre contagieuse [5].

L'efficacité des *fáratra* [6] dépend évidemment du *hasina* de celui qui les prescrit ; on a vu que ceux imposés par Catat étaient exécutés très exactement. Les conceptions des Sakalava sur ce point sont exposées dans l'article de Walen [7] : « Les médicaments usuels sont préparés à l'aide de certaines plantes, et plusieurs d'entre eux sont sans aucun doute d'excellents remèdes, mais ils sont supposés être sans aucune valeur tant qu'ils n'ont pas été rendus efficaces par la magie de l'*omàsy* [sorcier-médecin] avant d'être employés; car les Sakalava ne croient pas que les médicaments agissent par eux-mêmes, mais bien qu'ils ne possèdent une vertu curative que grâce à l'intervention magique de l'omásy : aussi n'ont-

1. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 69.
2. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 77.
3. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 73.
4. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 68.
5. Cf. Walen, *The Sakalava,* Ant. Ann., N° VIII (1884), p. 66.
6. Voir entre autres : Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 256; L. Catat, *loc. cit.*, p. 82.
7. A. Walen, *The Sakalava,* Ant. Ann., N° VII (1883), pp. 43-44.

ils pas confiance en d'autres médicaments, les leurs agissant magiquement et merveilleusement ». Les Sakalava pourraient donc formuler cet axiome : tant vaut l'homme qui l'ordonne, tant vaut le remède. Il faut remarquer que les esprits des morts, les esprits des ancêtres, les vazimba, les pierres, les idoles, en un mot tous les êtres et objets doués de puissance surnaturelle peuvent formuler également des *faratra :* souvent le patient croit les entendre formuler l'interdiction, par suite, évidemment, d'une hallucination auditive.

Si l'on cherche quelles pratiques scientifiques modernes tirent leur origine des tabous médicaux primitifs, on trouve d'abord cet ensemble de réglementations du régime alimentaire qu'on nomme *diète*, et d'autre part tout l'arsenal de règles prophylactiques qui avait été dédaigné de longs siècles et auquel les théories modernes ont rendu, sous une forme nouvelle, et avec un sens nouveau, une portée sociale.

CHAPITRE VI

TABOUS DU MORT

Tout ce qui a été dit des maladies au commencement du chapitre précédent s'applique également à la mort, surtout à la mort par accident ou subite, c'est-à-dire éminemment anormale. La mort peut être, en effet, causée par l'action de puissances malveillantes, contre lesquelles il faut se défendre à l'aide de divers moyens au nombre desquels se trouve le tabou; ou bien elle peut se produire automatiquement à la suite de la violation d'une interdiction.

On a vu quelques cas de mort-sanction lors de l'analyse des fady sympathiques. En voici d'autres : il est fady de frapper du pied le mur de la maison, car cela causerait la mort du grand-père ou de la grand'mère de celui qui agit ainsi; — il est fady de se coucher sur une pierre, car les morts étant couchés sur des pierres rangées à l'intérieur des tombes, on s'attirerait la mort; — il est fady, en filant, de mettre la main sur le fuseau alors qu'il est encore en mouvement : on serait certain de mourir bientôt [1].

Mais de tous les fady dont la sanction est la mort, les plus redoutables sont évidemment ceux qui s'attachent au cadavre lui-même ou à ce qui est en rapport avec lui, toujours à cause du *tohina*, de la transmissibilité des qualités. Car le fait

1. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 63.

d'être mort donne à l'être humain et animal une qualité nouvelle, vraiment positive aux yeux des Malgaches et de tous les demi-civilisés et contagieuse au même titre que les autres. Toutes les fois qu'on a affaire à un cadavre, il faut donc s'armer de précautions nombreuses, afin de ne pas éprouver le sort du défunt; il faut de même se mettre à l'abri de la contagion encourue par les parents du mort, par ses biens, par sa maison, par les assistants aux funérailles. Tous ceux qui se sont trouvés en rapport avec le cadavre sont donc frappés du tabou : celui-ci présente également ici son double aspect de procédé prophylactique préalable et consécutif et est imposé à la fois au sujet et à l'objet. Le tabou ayant pour but d'empêcher la propagation dans le groupe humain de la qualité contagieuse *mort*, est, ici aussi, un phénomène d'ordre social.

A Madagascar, comme ailleurs, une idée de souillure et d'impureté est attachée au cadavre. Il en est ainsi chez les Antimerina [1] et les Sakalava [2] et peut-être chez les autres tribus de l'île, puisque certains éléments des rites funéraires sont identiques à ceux du traitement d'un malade, de la naissance, de l'accouchement, etc. C'est à cause de l'idée de souillure attachée au cadavre et aux funérailles, à cause aussi de la crainte d'une contagion, qu'il était interdit d'accomplir les funérailles durant les jours qui précèdent ou suivent la grande fête annuelle du Fandroana, l'inauguration d'un nouveau palais, la naissance d'un enfant royal, etc. [3].

Ce n'est pas le lieu d'étudier en détail les rites des funérailles à Madagascar; ils n'ont d'ailleurs pas encore été

1. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, trad. Monod, Toulouse, 1873, pp. 252, 346 ; H. W. Little, *Madagascar, its History and People*, London, 1884, p. 83, A. Grandidier, *Des rites funéraires chez les Malgaches, Revue d'Ethnographie*, 1886, p. 214 ; L. Catat, *loc. cit.*, p. 228 ; surtout Carol, *loc. cit.*, p. 256.

2. A. Grandidier, *Madagascar*, Extr. Bull. Soc. Géogr. Paris, 1872, p. 37; G. H. Smith, *Among the Menabe*, London, 1896, p. 101 ; Dr Catat, *loc. cit.*, p. 208.

3. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, *loc. cit.*, p. 357, etc. ; Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 200.

décrits au point de vue spécial des tabous à observer. Plusieurs actes de ces cérémonies ont bien, à ce qu'il semble, pour but d'empêcher la contagion. Voici ce qu'un observateur consciencieux [1] dit des Antimerina : « Les cadavres des Malgaches, immédiatement après la mort constatée, sont enveloppés de nombreux lamba et ne doivent plus être exposés soit à l'œil des vivants, soit à l'*œil du jour* (le soleil) même pendant une seconde, sous peine de sacrilège capable de déchaîner les plus grands maux. Leur âme seule peut entrer en communication avec les hommes; mais ce qui reste de leur corps — même la chevelure — appartient à la nuit éternelle et doit demeurer invisible. C'est pourquoi, aux époques où il est coutume d'habiller les morts de nouveaux linceuls, on ne défait pas les anciens; on se contente d'y surajouter les lambas neufs. » Ce n'est pas la crainte d'offenser l'ancêtre ou de contrevenir à une règle du culte des ancêtres qui explique ce tabou mais seulement la terreur d'une assimilation à distance, par *tohina*, des qualités dangereuses du mort.

Tous ceux qui touchent au mort, tous ceux même qui lui sont apparentés participent au caractère dangereux qu'il a revêtu. C'est ainsi que chez les Sihanaka, avant le départ du cortège funéraire, on a habillé la veuve d'un lamba rouge, on lui a mis tous les ornements qu'elle possède et on l'a placée en un endroit de la case tel que tous les passants puissent la voir. La cérémonie finie, parents et amis revenus se précipitent sur la veuve, lui arrachent ses ornements et ses vêtements... la revêtent d'un lamba très vieux, lui donnent une cuiller au manche cassé et un plat aux pieds brisés, la dépeignent, puis la couvrent d'une natte pourrie, sous laquelle elle doit rester toute la journée et dont elle ne peut se débarrasser que la nuit. « Et il est interdit à toute personne qui entre de lui parler; elle ne peut manger qu'avec le plat et la cuiller cassés; il lui est interdit de se laver le visage et

1. J. Carol, *Chez les Hova*, Paris, 1898, p. 256.

les mains: elle ne peut mouiller que le bout de ses doigts. Ceci dure une année ou huit mois au moins, mais même alors son deuil n'est pas terminé : elle n'a pas le droit d'aller voir ses parents à elle, avant que le divorce entre elle et son mari mort n'ait été prononcé de la même manière que pour toutes les femmes qui ont divorcé, car les parents de son mari prononcent ce divorce [1] ». Je ne puis m'expliquer le sens de cette coutume qu'en admettant la souillure (*bisa*) de la veuve, le divorce étant alors un mode de lever l'interdit social et sexuel [2].

Toutes les pratiques qui portent le nom générique de *deuil* n'ont également pour but que de mettre à l'écart les individus rendus dangereux par la mort d'un de leurs proches : à ces individus il est défendu de s'habilller comme tout le monde, de manger comme tout le monde, etc.; ils mènent une vie spéciale pendant une période qui varie selon les tribus. Mais ici, à la classe des interdictions négatives, s'adjoint la classe des actes positifs, qu'on *doit* faire, des vêtements qu'on *doit* porter, la première étant prophylactique, la seconde curative. On ne trouve pas assez de renseignements [3] sur ces deux catégories de règlementations en ce qui concerne les roturiers dans la littérature sur Madagascar, laquelle est au contraire assez riche en détails sur le deuil consécutif à la mort d'un chef [4].

D'une manière générale les pratiques du deuil semblent

1. Rabesihanaka, *The Sihanaka and their country,* Trad. et publ. par J. Sibree, Ant. Ann., Reprint, p. 324-6. Cf. plus loin d'autres annulations du tabou.

2. Suivant la théorie classique, ce serait pour empêcher l'âme du mari de reconnaître sa veuve et de lui nuire.

3. Cf. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants,* Trad. Monod. Toulouse, 1873, p. 254 et les publications citées de H. W. Little, A. Grandidier (*Des rites funéraires chez les Malgaches.* Revue d'Ethnographie, 1886); Max Leclerc, *Rites funéraires, Revue d'Ethnographie* (1887), pour les Antimerina; Standing, *loc. cit.*, p. 74 dit que le deuil d'un proche parent ressemble en beaucoup de points à celui d'un souverain. Les éléments d'une description *comparée* du deuil à Madagascar sont encore à rassembler.

4. Cf. le chapitre suivant.

consister, suivant l'expression de J.-H. Haile [1] « en un retour à l'état naturel : on laisse pousser les cheveux et les ongles jusqu'à ce qu'ils atteignent une longueur répugnante, on ne se nettoie que rarement le corps, on choisit des vêtements de couleur sale, en sorte qu'on présente un aspect repoussant et attristé au-delà de toute expression. La saleté et le laisser-aller matériels sont regardés comme l'accompagnement obligé ou le symbole de l'affliction mentale. Beaucoup de gens s'abstiennent de tout culte Divin [protestant] et considèrent le chant comme quelque chose de hautement indécent. » Chez les Antaimorona on ne constate pas grande différence entre les rites des funérailles d'un chef ou d'un roturier. « ... On observe un deuil général dans le village pendant une semaine, au cours de laquelle on ne peut ni se baigner, ni se nettoyer; mais le huitième jour, tous se baignent, et le deuil général est fini; celui de la veuve continue selon les prescriptions des parents du mari défunt, qui peuvent allonger à volonté la durée du veuvage. Un veuf reste enfermé une semaine, parfois une quinzaine; les parents de sa femme lui amènent pour lui tenir compagnie, une sœur ou une proche parente de la défunte [2] », Chez les Betsimisaraka « le deuil *privé* est fort simple et n'exige aucune mortification de l'âme et du corps... quand un deuil particulier est récent, les femmes dénouent leurs cheveux et ne portent pas le vêtement dit *akanjo*; les hommes ne portent pas de chapeau. Au bout d'une semaine les femmes commencent à se faire de grosses tresses sans les suifer; ce deuil dure deux, trois ou quatre mois selon le degré de parenté; après quoi... on se coiffe comme à l'ordinaire [3] ».

Certaines tribus malgaches pensent que la contagion de

1. J.-H. Haile, *Famadhina, a malagasy burial custom*, Ant. Ann., nº XVI (1892), p. 407.

2. G. A. Shaw, *The Arab Element in South-East of Madagascar*, Ant. Ann. nº XVIII (1894), p. 210. Cf. plus loin aux Tabous Sexuels.

3. L. Crémazy, *Notes sur Madagascar*. Revue Maritime et Coloniale, t. LXXV (1882; 4), p. 76.

mort a également iufecté la maison. Chez les Sihanaka il est défendu de continuer à vivre dans la maison : on la laisse tomber en ruines [1] et peut-être la coutume de fermer la porte par où est sorti le cadavre et de ne la rouvrir que huit jours après, en accompagnant la levée d'interdit d'un repas et d'*áfana* (purification) [2], est-elle une survivance locale de cet usage. Les Sakalava jettent les ustensiles qui appartenaient au mort et délaissent la maison [3] ; parfois même ils abandonnent le village [4]. Il en est de même des Bara : « Tout près d'un grand tamarix, raconte un officier antimerina [5], nous vîmes un village d'environ 50 maisons qui toutes tombaient en ruines ; à nos questions les Bara et Sakalava qui nous accompagnaient répondirent : O vous, gens de l'Imerina, vous ignorez nos coutumes bara : dès que quelqu'un meurt dans nos villes ou villages, tous quittent aussitôt la place et se cherchent une autre demeure ; car il reste là des esprits qui nous tueraient et que nous appelons *lólo* mais que vous, dans l'Imerina, appelez *matóatóa* ; en sorte que même si c'est un endroit que nous aimons beaucoup, nous l'abandonnons dès que quelqu'un y est mort. » La cause du danger est donnée ici comme animiste ; le danger n'en subsiste pas moins grand et la place est tabouée. Chez les Antankarana, la hutte d'un mort est démontée et transportée dans la forêt, souvent aussi brûlée [6].

Quiconque a joué un rôle dans les cérémonies des funé-

1. Rabesihanaka, *The Sihanaka and their Country*, Ant. Ann., Reprint, p. 326.
2. G. Pearse, *Customs connected with death and burial among the Sihanaka*, Ant. Ann., n° VI (1882), pp. 58 et 62.
3. A. Grandidier, *Madagascar*, Extr. Bull. Soc. Géogr., Paris, avril 1872, p. 37 ; Coignet, *Excursions sur la côte N.-E. de l'Ile de Madagascar*, Bull. Soc. Géogr., Paris, 1867, p. 335 ; Lt. Boucabeille, *De Tananarive à Diego Suarez*, Notes, Reconn. Expl., 1897, t. II, p. 207 ; le P. Walter *in* Steinmetz. *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien*, Berlin, 1903, pp. 327, 394.
4. Rabesihanaka, *loc. cit.*, p. 326.
5. *In* J. Sibree, Ant. Ann., Reprint, p. 174.
6. Hildebrandt, *Ausflug zum Ambergebirge*, Z. d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin, t. XV (1880), p. 277.

railles est par cela même mis à l'index et sa seule présence suffirait à détourner le cours voulu des événements, soit à infecter autrui. C'est pourquoi chez les Bara, lors de la célébration des rites curatifs de la *salamanga* ou du *bilo*, on plante devant la porte une sorte de *kiady* qui interdit à tout étranger et à tout individu venant d'une maison où il y a une mort d'entrer dans la maison, car cela suffirait « pour rompre l'enchantement [1] ». Aucun individu venant de funérailles ne pouvait entrer dans la ville sainte d'Ambohimasina, ni approcher des bœufs sacrés qu'on y gardait; aucun habitant n'y pouvait mourir : dès que quelqu'un était gravement malade on l'emportait hors de la ville; de même il était interdit de faire passer par les deux portes saintes d'Ambohimanga un cadavre ou quelque chose qui eût été en relation avec un cadavre [2]. Le Dr Catat dit [3] des Sakalava et des Antimerina : « Quand dans l'enceinte du palais d'un roi, un souverain ou un prince de la famille royale vient à mourir, il faut, pour faire sortir le corps du palais, passer, non pas par la porte, mais par une brèche de la muraille pratiquée à cet effet; le nouveau souverain ne peut plus passer dans cette porte souillée par le passage d'un mort ». A Tananarive, à quiconque avait été à proximité d'un mort, il était défendu d'entrer au palais royal au moins pendant un mois [4]; et la reine Rasoherina « ne permit pas à son premier ministre d'aller voir le corps de sa sœur, femme du premier secrétaire d'État, ni de prendre aucune part aux funérailles : l'idée de souillure que les Malgaches attachent à la présence d'un cadavre l'aurait empêché pendant un mois d'approcher Sa Majesté et même d'entrer dans le palais; il n'était pas possible de laisser

1. G. A. Shaw, *Notes on the musical instruments of the Malagasy*, Ant. Ann., n° VII (1883), pp. 82-83; sur le *kiady* et le tabou de passage, voir plus loin au chapitre des Tabous de Propriété.

2. A. Tacchi, *King Andrianampoinimerina and the early history of Antananarivo and Ambohimanga*, Ant. Ann., n° XVI (1892), p. 494.

3. Dr L. Catat, *loc. cit.*, p. 228.

4. H. W. Litle, *Madagascar, its History and People*, Edinburgh and London, 1884, p. 84.

aussi longtemps les affaires de l'État en souffrance [1] ». Il était défendu aux *initiés* du fétiche royal Kelimalaza de toucher un mort, fût-ce un proche parent, père, mère, femme ou enfant [2]. Dans l'Imerina central la chair d'un bœuf tué aux funérailles ne peut être assaisonnée de sel et est fady pour un noble [3] et dans l'Imerina occidental pour tout le monde [4].

La qualité dangereuse du cadavre se transmet au tombeau et à tout le terrain environnant, c'est-à-dire au cimetière, à la forêt ou à la montagne, etc. Seuls peuvent toucher aux tombes ceux qui ont un droit naturel ou acquis d'y toucher [5]. Cette interdiction semblait être aussi chez les Antimerina en rapport avec l'âge : il est défendu aux jeunes enfants de regarder un cadavre et autrefois nul homme ayant moins de quarante ans ne pouvait, lors des funérailles, entrer dans un caveau [6]. Les Sakalava septentrionaux [7] cachent souvent leurs richesses dans les cimetières, qui sont inviolables; si un voleur tente de s'emparer de cet argent, son corps devient *mou* et il ne peut s'enfuir ; on voit que la sanction n'est pas conçue comme décrétée ou exécutée par des *esprits*; elle se produit automatiquement, et rend le violateur impropre à la marche.

Quelques auteurs ont voulu voir un rapport entre la crainte des morts, de leurs tombeaux ou des cimetières et la race des deux groupes négroïde et mongoloïde qui peuplent Madagascar. C'est le Dr Catat qui a exposé cette théorie avec le plus de précision [8]. Il dit que les populations à cheveux crépus ou laineux (Sakalava, Bara, Betsimisaraka, etc.),

1. G. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, trad. Monod, Toulouse, 1873, p. 252.
2. A. Jully, *Croyances et pratiques superstitieuses chez les Merinas ou Hovas*, Revue de Madagascar, t. I (1899), p. 229.
3. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 74.
4. John H. Haile, *Sketches of the people of Western Imerina*, Ant. Ann., n° XVII (1893), p. 15.
5. Abinal-La Vaissière, *Vingt ans à Madagascar*, Paris, 1885, p. 196.
6. H. F. Standing, *Malagasy fady*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 72.
7. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Fasc. III. Paris, 1902, p. 92.
8. Dr Catat, *loc. cit.*, p. 102.

« éprouvent toujours pour les trépassés une crainte superstitieuse et entourent le lieu de leur sépulture et quelquefois leurs noms et leurs propriétés d'un fady inviolable, les peuplades à cheveux lisses (Antimerina, Betsileo, Antanosy) ou ondulés (Antaimoro, Antsihanaka) construisant leurs tombeaux près des habitations, au milieu des champs, dans les endroits publics ou le long des routes fréquentées ». Ceci ne prouve cependant rien [1] en ce qui concerne la crainte des morts et la croyance à la contagion, surtout si l'on se rappelle que les populations « à cheveux lisses ou ondulés » [2] tabouent tout autant leurs tombes (rarement placées dans des cimetières, mais plutôt érigées dans un enclos à proximité de la maison) que les Sakalava et autres négroïdes : « Jadis chez les Antimerina le tombeau était sacré et inviolablement respecté : on y déposait le trésor de la famille auquel on n'avait le droit de recourir qu'en cas d'une extrême ou urgente nécessité comme celle d'un membre de la famille réduit en esclavage et qu'il fallait racheter. Alors la famille réunie ouvrait le caveau et y puisait pour le rachat du parent malheureux. Aujourd'hui les tombeaux, quoique vénérés, ne sont point à l'abri des convoitises des voleurs... Aussi chaque individu confie-t-il son trésor à d'autres caveaux [qu'à ceux de sa famille] et connus de lui seul [3]. » Ceci est dit des Antimerina; quant aux Betsileo, qui creusent de préférence leurs tombes dans des parois de rochers ou élèvent de petites collines, ils regardent également le séjour des cadavres comme particulièrement dangereux ainsi qu'il ressort des documents sur leurs rites des funérailles et sur leurs croyances relatives aux esprits des morts. De plus les peuplades à « cheveux lisses ou ondulés » tabouent tous les tombeaux anciens; ils les prétendent

1. Quoi qu'en pense le cap. Dupré, *Trois mois à Madagascar*, Paris 1863, p. 60. Cf. encore J. Carol, *loc. cit.*, p. 151.

2. J'emploie les expressions de Catat de populations à cheveux lisses, ondulés, crépus, laineux, tout en sachant combien ces termes ont peu de valeur pour la classification des races.

3. Abinal-La Vaissière, *Vingt ans à Madagascar*, Paris, 1835, p. 198.

érigés par les *Vazimba;* or les recherches consciencieuses d'un architecte, M. Jully [1], ont démontré que les prétendues « tombes des Vazimba » ne se distinguaient en rien des tombes antimerina et qu'il fallait, sans tenir compte des racontars indigènes, plutôt légendaires qu'historiques [2], regarder les « tombes des Vazimba » comme la sépulture des anciens Antimerina et Betsileo; elles remontent à peine à deux ou trois siècles. Ainsi l'opinion du Dr Catat, qui est d'ailleurs une sorte de lieu commun dans la littérature sur l'île, ne répond nullement aux faits.

C'est aux Sakalava, aux Tanala, etc. que s'appliquent les passages suivants sur la crainte religieuse des cimetières : « Les Malgaches, dit M. A. Grandidier [3], redoutent beaucoup la mort; malgré le profond respect qu'ils ont pour les tombeaux, la peur les en éloigne et ils ne s'en approchent qu'au moment d'un enterrement; quand un Malgache [entendez un Sakalava] passe près d'un cimetière, disait déjà Leguével de Lacombe [4], il baisse la tête ou regarde d'un autre côté; il n'oserait même pas s'arrêter et fixer ce lieu qu'il considère comme sacré; encore bien moins oserait-il franchir la clôture d'un cimetière. » Chez les Betsimaraka, il est interdit de toucher aux feuilles des *ravinala* (arbre du voyageur), plantés dans les cimetières ou de s'en servir [5]; ce tabou s'expliquerait aussi bien par la théorie contagionniste que par la théorie animiste. Là où on ne dépose pas le cadavre dans des tombes proprement dites, comme chez les Tanala qui placent leurs morts dans des huttes au milieu des bois, le tabou s'attache à toute une portion de la forêt qui devient alors

1. A. Jully, *Funérailles et tombeaux à Madagascar*, L'Anthropologie, V (1894) pp. 385-401.

2. On trouvera quelques-unes de ces légendes dans L. Catat, *loc. cit.*, p. 70 Standing, *loc. cit.*, p. 71, etc.

3. A. Grandidier, *Madagascar*, Extr. Bull. Soc. Géogr. Paris, avril 1872, p. 37.

4. Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar*, Paris, 1840, t. II, p. 269 et note.

5. G. Ferrand, *Contes populaires malgaches*, Paris, 1893, Conte XXXVIII, p. 137.

sacrée et interdite aux humains [1]. Parfois un bois tout entier est fady et il est défendu même d'y pénétrer parce qu'il s'y trouve des tombes (Betsimisaraka [2], Sakalava [3]). Un des fady les plus terribles pour les Antimerina était celui qui protégeait une certaine localité près d'Andohalo : c'est là que tomba et fut enterré le chef qui régnait alors à Tananarive et qui fut attaqué et défait par Andrianjaka, le fondateur de l'ex-famille régnante ; ce tabou était si puissant qu'aucun membre de la famille royale n'osait le violer, pas même le souverain [4]. La montagne d'Ambohidempona sur laquelle s'élève l'observatoire était fady parce qu'un sorcier s'y trouvait enterré [5]. De même les lacs où on immerge le canot qui sert de cercueil à certaines tribus Sakalava portent un nom spécial, celui de *betomanga*, et il est interdit de s'y baigner ou de les traverser [6]. Enfin, on voit des montagnes entières frappées d'interdit parce qu'il s'y trouve des tombeaux (Sakalava [7]) ou parce qu'elles sont la retraite des esprits des morts (Bara [8]) ; on trouvera dans Leguével de Lacombe [9] une légende sur une montagne du Menabé, le mont Tañory dont l'approche même était fady : la

1. Abinal-La Vaissière, *Vingt ans à Madagascar*, Paris 1885, p. 200. Cf. cependant Richardson, *Tanala Customs, Superstitions and Beliefs*, Ant. Ann. Repr., p. 223, qui dit que les Tanala du commun sont ensevelis dans un vrai tombeau.

2. L. Catat, *loc. cit.*, p. 188.

3. Hildebrandt, *West Madagascar*, Z. d. Ges. f. Erdk. zu Berlin, t. XV, 1880, p. 83, note.

4. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, Trad. Monod, Toulouse, 1872, p. 322. Le document remonte à 1860.

5. R. P. Colin, *Mon premier observatoire*, Notes, Reconn., Expl., 1898, t. II, pp. 1053-1054.

6. A. Vœlzkow, *Besuch des Kinkoni-Gebietes in W. Madagascar*, Z. d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin, XXVI (1891), p. 119.

7. Douliot, *Journal d'un voyage à la côte ouest de Madagascar*, Paris, 1895, p. 53, et peut-être L. Catat, *loc. cit.*, p. 303 (Montagne d'Ambondrombe, dans l'Imerina, séjour des âmes des morts).

8. H. W. Little, *Madagascar, its History and People*, London, 1884, p. 219.

9. Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar*, Paris, 1840, t. II, pp. 115-sqq.

sanction du tabou était la mort. Et dans le massif d'Ambohitsi, à l'extrême nord de l'île, les Antáṅkaraṅa empêchèrent Hildebrandt de s'approcher d'une colline sur laquelle se trouvait un tombeau [1].

Chez les Sakalava des bassins de la Betsiriry « il est d'usage de brûler la case dans laquelle un décès s'est produit et, pour les enfants, de ne plus cultiver les rizières de leurs parents décédés après que la première récolte en cours a été moissonnée » [2].

Parfois le nom du mort tombe sous le coup d'une interdiction. Certains auteurs ont voulu reconnaître à cette coutume un caractère ethnique ; c'est ainsi que Catat [3] donne à entendre que « les tribus à cheveux crépus ou laineux entouraient les noms [des morts] d'un fady inviolable », mais que tel n'était pas l'usage des tribus à cheveux lisses (Antimerina, Betsileo, Antanosy) ou ondulés (Antaimorona, Sihanaka). Le tabou dont parle Catat existe, en effet, chez les Betsimisaraka : « la mémoire d'un parent mort devient sacrée pour une famille ; il est défendu de prononcer son nom ; en parlant de lui on dit *tompokolahy*, mon maître, *tompokovavy*, ma maîtresse » [4]; chez les Sakavala du Sud « le nom du mort ne doit pas être prononcé ; on prie ceux qui ont un nom approchant de vouloir bien le changer, on les menace, on les tue même [5] »; chez les Sakalava du Nord, le nom du mort ne doit plus être prononcé sous aucun prétexte [6]. Mais qu'un tabou identique existait également chez les tribus « à cheveux lisses ou ondulés », c'est ce que prouvent les témoignages suivants. Le premier est relatif aux Antimerina [7]. « Quant on veut parler

1. Hildebrandt, *Ausflug zum Ambergebirge, loc. cit.*, p. 283.
2. Condamy, *Etude générale sur le Betsiriry*, Notes, Rec., Expl., 1897, p. 196.
3. Dr L. Catat, *loc. cit.*, p. 102.
4. L. Crémazy, *Notes sur Madagascar*, Rev. Mar. et Col., T. LXXV, p. 76.
5. De Thuy, *Étude sur la province de Tuléar*, Notes, Rec., Expl., 1899, p. 114.
6. A. Grandidier, *Madagascar*, Extr. Bull. Soc. Géogr. Paris, avril 1872, p. 37 ; Vœltzkow, *Von Morondava zum Mangoky*, *loc. cit.*, p. 118.
7. H. F. Standing, *Malagasy Fady*, Ant. Ann., N° VII (1883), p. 74.

d'une personne décédée, on ne la nomme pas par son nom, mais on l'appelle *Tompokolahy*, monsieur, ou mon maître, et s'il s'agit d'un esclave, *Rabevoina*, celui qui est né pour de grandes infortunes; » de même chez les Betsileo du Nord « quand on parle de morts du commun, on fait précéder leur nom des mots *raivelona*, père vivant, ou *renivelona*, mère vivante..., de la même façon que les Antimerina parlent de *rabevoina*, de *itompokolahy* (monsieur) et de *itompokavovy* (madame) »; chez les Sihanaka [1] « il est fady pour les parents d'un mort de prononcer son nom : on doit l'appeler *tompokolahy*, monsieur. » D'où il suit que cette coutume n'est nullement caractéristique « des tribus à cheveux crépus ou laineux » [2].

Quelles sont les raisons d'être de ces tabous linguistiques? Actuellement c'est l'explication par l'animisme qui prévaut. On tabouerait, suivant M. Frazer [3], le nom du mort parce que l'esprit de celui-ci est dangereux; nommer le mort, ce serait le faire venir. C'est là de l'animisme pur. Mais, comme M. Frazer l'indique lui-même [4] « le lien créé entre un nom et la personne ou la chose qu'il désigne étant un lien non pas immatériel ou conventionnel, mais un vrai lien, au sens matériel », on peut se demander si le seul fait de prononcer le nom du mort, évidemment souillé tout autant que le corps ou le cercueil, ne crée pas une contagion, également matérielle de cette autre qualité matérielle, positive, qu'est la mort. Je n'affirme pas que tel soit toujours le cas à Madagascar; encore le doute, même ici, de la validité absolue de l'explication animiste, est-il nécessaire. Des documents assemblés par

1. T. Lord, *Fady*, Ant. Ann. N° VII (1883), p. 117.

2. Voir encore des tabous antimerina et betsileo portant sur des mots usuels dans J. Sibree, *Curiosities of words*, Ant. Ann., n° XI (1887), p. 304. On dit d'un mort ordinaire qu'il est *parti*, *tombé* ou *couché*, *perdu*, *fini* ou *fait*; les survivants de la famille sont dits : *ceux qui ne sont pas régulièrement nombreux* ou *ceux qui sont en nombre impair*.

3. Cf. J. G. Frazer, *Le Rameau d'Or*, traduction Stiébel et Toutain, tome I, Paris, 1903, pp. 350-365.

4. *Loc. cit.*, pp. 330-331.

M. Frazer il ressort que les demi-civilisés ont inventé deux procédés linguistiques de défense : ou bien on ne nomme le mort qu'au moyen d'appellations vagues comme : « celui qui n'est plus » — et les cas malgaches cités ci-dessus rentrent dans cette catégorie; ou bien on crée un vrai nom nouveau, au moyen de qualificatifs — et ce procédé se rencontre également à Madagascar, chez les Sakalava par exemple [1]. Les tabous linguistiques consécutifs à la mort peuvent durer pendant le deuil seulement (et dans ce cas ils sont un élément du deuil) ou bien le temps que le cadavre met à se décomposer, ou enfin jusqu'à ce que l'âme ait atteint la région d'outre-tombe où demeurent les morts : on n'a pas de renseignements sur la durée de ces tabous à Madagascar.

Il faut examiner maintenant les procédés qui permettent de réintégrer dans la société les individus ou les groupes entachés de tabou consécutif à une mort. Ces procédés constituent la partie la moins étudiée des rites funéraires malgaches. On a vu p. 16 que le mot de *bisa* désigne la souillure acquise au contact d'un mort et que pour la faire disparaître il faut se *miafana*, se purifier, le mot *afana* s'appliquant à tous les genres de purification, c'est-à-dire de levée d'interdit. Chez les Antimerina du centre, selon Standing [2] « ceux qui ont assisté aux funérailles doivent au retour laver leurs vêtements ou les immerger dans de l'eau courante »; la même coutume existe chez les Antimerina de l'Ouest [3]. En cas de mort du mari ou de la femme, le survivant des conjoints se baigne dans une rivière en suivant le courant; le but de cet acte est de *miala loza*, de repousser le malheur [4]. A. Grandidier dit également des Antimerina : « Au retour d'un enterrement les parents qui ont conduit le deuil se lavent et purifient les vêtements qu'ils portaient en en trempant un

1. Cf. plus loin, les Tabous du Chef.
2. H. F. Standing, *Malagasy Fady*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 72.
3. J. H. Haile, *Sketches of the people of Western Imerina*, Ant. Ann. n° XVII (1893), p. 15.
4. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 72.

coin dans de l'eau sur laquelle on a appelé la bénédiction de Dieu par des prières; à la fin du repas qui termine la cérémonie des funérailles, tous les assistants reçoivent aussi l'*afana* ou aspersion de cette même eau sainte » [1]. Ce mot *d'afana* s'applique encore au bœuf ou au mouton « tué après la mise du mort au tombeau pour purifier les vivants des impuretés contractées par le contact ou l'approche d'un mort » et pour purifier le mort lui-même [2]; c'était le sang de la victime qui purifiait; ce rite nommé *afan-dra*, « se faisait par aspersion ou bien chacun trempait son doigt dans le sang, s'en marquait le front et léchait son doigt » [3]. D'après un texte malgache dû à Nimbol-Samy et publié par J. Carol, il semble que certains repas en commun étaient de véritables levées d'interdit : « Le discours du *fokonolona* fini, tout le monde se transporte au sud du village où a lieu une grande distribution de viande par les soins et aux frais de la famille du mort. Celle-ci s'excuse de son peu de largesse..... Ce sont les hommes de la famille qui président à la distribution des viandes. Quant aux femmes, elles se retirent tout de suite et vont se laver — autant que possible dans de l'eau courante — *pour se purifier des souillures du malheur* » [4]. Sans doute, rien ne prouve directement que le repas des hommes soit un rite de purification : pourtant les hommes ont été atteints de *bisa* tout autant que les femmes, et il serait contraire à la bonne santé de leurs compatriotes qu'ils fussent le véhicule constant de la contagion mortelle; s'ils ne se baignent pas, c'est qu'ils sont purifiés autrement; d'ailleurs le repas est sûrement rituel, et l'animal dont on se partage la chair était *masina* pour tous les Malgaches, ainsi qu'on le verra plus loin : le seul fait d'absorber suivant un rituel donné une chair

1. A. Grandidier, *Des rites funéraires chez les Malgaches*, Revue d'Ethnographie, 1886, p. 229.
2. Le P. Callet, *Nouveau Dictionnaire malgache-français*, Bull. Trim. Acad. Malgache, t. I, p. 143, col. 2.
3. Le P. Callet, *loc. cit.*, p. 144, col. 2.
4. J. Carol, *Chez les Hova. Au Pays Rouge*, Paris, 1898, p. 148.

sainte suffisait peut-être à purifier les convives. On a vu plus haut que certaines pratiques imposées à la veuve Sihanaka, notamment son divorce, semblaient ne pas être autre chose que des rites de détabouage [1]. La cérémonie de purification de la famille chez les Sihanaka a été décrite sommairement par J. Pearse [2]. « Une fois le mort enterré on mange et on boit... Et quand on se sépare, le conducteur du deuil passe entre les gens, les touchant soit à la tête, soit à l'épaule, soit au coude, de son doigt préalablement enduit de graisse. Ce rite a pour but d'empêcher les gens d'être poursuivis par les esprits et c'est aussi un charme contre la maladie. Une fois tout le monde parti, la famille du défunt avec les proches parents et leurs domestiques se réunissent dans la maison d'où le cadavre vient d'être enlevé, afin de boire de nouveau du rhum et d'accomplir un baptême purificatoire et préservateur : *faly ranom-bohangy*. Des feuilles de citronnier ou de limonier et les tiges de deux sortes d'herbes sont réunies et mises dans un vase contenant de l'eau. Un individu dont le père et la mère vivent encore est choisi pour asperger de cette « eau sainte » les parois de la maison, et les gens qui s'y trouvent rassemblés et enfin le sol tout autour, extérieurement, de la maison ». Par là tous les objets peuvent de nouveau servir, et tous les individus fréquenter sans danger leurs compatriotes.

Des rites destinés à annuler le tabou sont également accomplis à la fin du deuil. Là encore les documents manquent trop pour permettre de généraliser. « Le deuil, dit F. Coignet [3] des Sakalava, est porté rigoureusement par tous les membres de la famille; il ne peut être quitté qu'après une cérémonie publique ». A la fin du deuil, dit A. Grandidier [4]

1. Cf. plus haut, pp. 61-62.

2. J. Pearse, *Customs connected with death and burial among the Sihanaka*, Ant. Ann., n° VI (1882), p. 61.

3. F. Coignet, *Excursion sur la côte Nord-Est de l'Ile de Madagascar*, Bull. Soc. Géogr. Paris, 1867, p. 361.

4. A. Grandidier, *Des Rites Funéraires chez les Malgaches*, Revue d'Ethnographie, 1886, p. 229.

parlant des Antimerina « les parents assistent à un repas auquel a lieu le *afana*, ou purification des assistants par l'aspersion d'eau consacrée à Dieu. » De même, chez les Sihanaka « à la fin de la semaine, on tue de nouveau des bœufs, on boit du rhum, on rouvre la porte de la maison [1] et le deuil général cesse. On rend à leurs propriétaires les tambours dont on s'était servi lors des funérailles, en y ajoutant un poulet par tambour, comme cadeau, et non sans avoir marqué ces tambours d'une raie transversale à la chaux afin d'éloigner des propriétaires tout malheur » [2]. Chez les Antaïmorona, on l'a vu (p. 63), le deuil se termine le huitième jour par un bain général.

Tous ces rites de purification une fois accomplis, les individus purifiés peuvent reprendre le costume habituel, manger la nourriture ordinaire, aller au marché etc., en un mot vivre de la vie sociale commune à tous. Et c'est principalement sur l'existence de ces rites que je me fonde pour expliquer par la crainte de la contagion de la Mort considérée comme quelque chose de réel, de positif, les tabous funéraires étudiés ici. Il est en effet des cas où la théorie animiste, classique par excellence, ne s'appliquerait qu'avec peine. C'est par la crainte des *esprits* des morts ou des ancêtres revenant rôder dans les lieux ou parmi les personnages jadis fréquentés qu'on explique ordinairement l'abandon de la maison ou du village, l'interdiction de prononcer le nom du défunt, le deuil, le tabou des tombes et des cimetières, etc. ; les vivants, dit-on, craignent d'être assaillis par des calamités que leur enverraient les esprits malveillants ; — et malveillants soit simplement parce que chassés de la vraie vie, soit parce qu'irrités de l'oubli ou du défaut d'égards de la part des vivants. L'abandon des lieux aurait pour but de dépister les esprits ; on ne dirait pas leur nom parce que les nommer serait les appeler ;

1. Qui était tabouée, cf. plus haut pp. 50-51.
2. G. Pearse, *Customs connected with death and burial among the Sihanaka*, Ant. Ann., N° VI (1882), p. 62.

on changerait de vêtements afin de n'en pas être reconnu ; et les cérémonies finales ne s'accompliraient que lorsqu'on suppose l'esprit affaibli, ou arrivé au pays des Morts ou suffisamment gavé d'offrandes et amadoué.

Pour que cette théorie fût applicable aux Malgaches, il faudrait démontrer qu'en effet on craint le retour des esprits : et cela n'a pas encore été fait ; d'ailleurs maintes âmes s'incarnent en des corps animaux, comme on le verra plus loin ; et enfin, hypothèse pour hypothèse, celle de la contagion s'appuie sur des expressions du langage, explique les faits relatifs aux morts en tenant compte de leur lien avec les faits relatifs aux vivants et surtout les laisse dans le milieu mental auquel ils appartiennent. Je ne prétends évidemment pas que l'explication par la contagion soit applicable à tous les rites prohibitifs ou positifs des funérailles : les explications unilatérales ne peuvent jamais rien valoir, en sociologie, car les groupes humains que celle-ci étudie ont derrière eux de longues évolutions dont les éléments sont imbriqués comme les tuiles des toits. Aussi ne faut-il pas s'étonner de trouver chez des demi-civilisés comme les Malgaches non pas un système mais plusieurs systèmes religieux qui s'entremêlent. Pour beaucoup d'actes rituels malgaches, l'explication animiste s'impose : mais pour les tabous funéraires examinés ici, l'explication *contagionniste* [1] — qu'on me passe le mot — me semble préférable.

1. J. G. Frazer (*Journal of the Anthropological Institute*, XV, pp. 64, sqq.) n'expliquait les rites funéraires que par la crainte des esprits des morts, mais Robertson Smith (*Die Religion der Semiten*, Fribourg, 1899, p. 282, note 629) jugeait cette explication incomplète. B. Jevons (*Introduction to the History of Religion*, 1896, p. 67 sqq) a soutenu la théorie contagionniste, qu'a acceptée avec quelques restrictions L. Marillier qui écrit : « Le cadavre peut transmettre ses propriétés par simple contact comme tous les objets ; sa propriété essentielle à lui c'est d'être un cadavre et par conséquent de pouvoir rendre tels, de pouvoir faire mourir tous ceux qui le touchent, s'ils n'ont pas recours, pour combattre cette influence dangereuse à certains rites magiques de purification et de préservation. Cette contagion mortelle se peut propager de l'un à l'autre ; c'est la raison de l'isolement imposé aux ensevelisseurs des morts et par extension à tous ceux qui ont un contact, même spirituel, avec

celui qui n'est plus, à ses parents, à ceux qui portent son deuil.... il est fort possible que ce soit la terreur inspirée par le cadavre qui se soit à l'origine étendue jusqu'à l'esprit qui lui était uni et qui ait fait de cette âme, qui peut être en effet conçue comme bienveillante et amie, quelque chose de redoutable..... les âmes des défunts traînent après elles les effrois de la tombe et la contagion de la mort. » (Revue de l'Histoire des Religions, t. XXXVI, 1897, pp. 357-358).

CHAPITRE VII

TABOUS DU CHEF [1]

Le mot fady ne s'applique pas seulement aux objets mais aussi aux personnes : on a vu la qualité de fady, de danger contagieux, reconnue aux malades et aux morts ; les sorciers sont également revêtus du tabou ; et il en est de même des chefs, roitelets, rois ou souverains. Ceux-ci sont des individus qui se distinguent des autres, qui sont même les seuls, à ce qu'il semblerait à première vue, et comme l'ont cru les observateurs, à vivre en dehors et au dessus de la société ; la terre et ses produits, les bestiaux, les biens de tout ordre leur appartiennent et ils les répartissent à leur guise (Sakalava, Bara ; restrictions de ce pouvoir chez les Antimerina) surtout parmi leurs plus fermes soutiens, les membres de leur famille, etc.

Si au point de vue économique le pouvoir du roi est illimité — du moins à ce qu'il semble — il n'en est pas de même dans la vie sociale prise en bloc : le chef est tout autant soumis à la *coutume* que le moindre de ses sujets ; il n'est omnipotent qu'autant qu'il obéit à l'habitude sociale. Bien mieux, il est soumis à la coutume plus que ses sujets et ceux-ci surveillent jalousement chacun de ses actes : en

1. On trouvera de nombreux équivalents à quelques-uns des faits réunis dans ce chapitre dans le premier volume du *Rameau d'or* de J. G. Frazer, Trad. Stiébel et Toutain, Paris, 1903.

réalité, le chef est le moins libre de tous les individus d'un groupement donné. Mais comment cette sujétion s'accorde-t-elle avec le pouvoir dont il jouit, qui fait qu'on obéit dès qu'il ordonne traditionnellement?

L'apparente contradiction entre cette sujétion et cette puissance du chef se résout si l'on se rappelle le contenu de la notion de *hasina* ou *sainteté*. Que le chef soit un être « saint » aux yeux des Malgaches, c'est là un fait d'une grande importance, que d'ailleurs nombre d'observateurs se sont plu à reconnaître. « Comme tous les autres peuples de Madagascar, dit le P. Abinal [1], les Sakalaves ont pour leur souverain un culte qui tient de l'adoration ; ils lui donnent le nom de Dieu, *Zanahary*, et se prosternent devant lui. » De même Noel : « *L'ampandzaka-mandjaka*, ou souverain, que les Sakkalava du Nord appellent aussi *Zanahari ântani*, Dieu sur la terre, est entouré par eux d'une vénération qui ressemble à de l'idolâtrie et le vulgaire attribue naïvement la création du monde à ses ancêtres. La personne et les biens de *l'ampandzaka-mandjaka*, sont *fâli*, sacrés, et il est à remarquer que, bien que les meurtres et les emprisonnements ne soient rien moins que rares parmi les Sakkalava du Nord, de souverain à seigneur, et de seigneur à vassal, aucun régicide n'entache jusqu'à ce jour l'histoire de ce peuple... Les grands, s'ils sont mécontents, envoient Dieu sur la Terre vivre dans la retraite..... même si les grands déposent le roi, il conserve son caractère sacré [2] ». Suivant W. C. Pickersgill, les Sakalava pensent que leurs chefs ne meurent jamais, mais qu'ils vont vivre ailleurs d'une autre existence où, grâce à leur rang, ils deviennent les médiateurs de Dieu [3]; cette croyance était également celle des anciens

1. Les PP. Abinal-La Vaissière, *Vingt Ans à Madagascar*, Paris, 1885, p. 44. Cf. encore E. O. Mac-Mahon, *The Sakalava and their customs*, Ant. Ann., nº XVI (1892), p. 390.

2. V. Noel, *Recherches sur les Sakkalava*, Extrait Bull. Soc. Géogr. Paris, 1843, pp. 39, 40, 41, 43.

3. W. C. Pickersgill, *North Sakalava Land*, Ant. Ann., nº XVII (1893), p. 39.

Antimerina [1]. Les croyances des Betsileo en ce qui concerne les chefs ont été fort bien exposées par un Betsileo du Nord, du nom de Rajaonary, dont la notice a été traduite du malgache et publiée par J. Sibree [2] : « Les Betsileo regardent leurs chefs comme bien supérieurs aux gens du commun et presque comme des dieux. Si quelque chose a mis le chef en colère et s'il prononce une malédiction, tous pensent que les mots qu'il a prononcés sont inaltérables (*sic*) et que sûrement la malédiction s'accomplira; c'est pourquoi ceux qu'il a maudits sont fort effrayés et dans une grande détresse. Et d'autre part, si quelque chose lui plaît et s'il remercie (litt. « bénit ») quelqu'un, ceux qui ont reçu la bénédiction sont très heureux, car ils supposent que cela aussi s'accomplira. Car les chefs sont supposés posséder un pouvoir en ce qui concerne les mots qu'ils profèrent, non pas le pouvoir qu'un roi quelconque possède, mais un pouvoir comme celui de Dieu ; un pouvoir qui agit par lui-même en conséquence de sa vertu inhérente, et non un pouvoir exercé par l'intermédiaire des soldats ou des domestiques. » Puis vient une courte description d'ordalies fondées également sur ce que « le chef est supposé posséder un pouvoir qui agit par lui-même, à cause du caractère sacré [3] du chef, et fait découvrir les fautes cachées. Et quand le chef meurt, il est supposé devenir Dieu et pouvoir bénir ses sujets... et c'est de cette croyance au caractère sacré de leurs chefs que vient cette coutume de mettre de côté les objets et les mots tout spécialement pour eux. Ce sont là, il faut le dire, les coutumes des Betsileo septentrionaux, mais elles ne diffèrent probablement que peu de celles des Betsileo du Sud. » Chez les Antaimorona, dit G. Fer-

1. *Ibidem*. p. 40, d'après le discours de Andrinampoinimerina, mort en 1805.

2. J. Sibree, *Curiosities of words connected with royalty and chieftainship among the Hova and other Malagasy tribes*, Ant. Ann., n° XI (1887), pp. 301-310. Cf. pour ce passage de Rajaonary (*Special words employed among the Betsileo with reference to their chiefs*, *ibidem*, p. 305-308) aux pp. 307-308.

3. Il est regrettable que J. Sibree n'ait pas donné les expressions malgaches employées par son auteur : on aurait pu saisir nettement dans ce passage les nuances des mots *hasina* et *fady*.

rand [1], le roi est presque considéré comme Dieu et ses décrets et ses volontés sont exécutés avec la même soumission et le même empressement qu'on met à satisfaire les prescriptions des oracles » ; cette vénération pour leurs chefs avait été déjà remarquée chez les Antaimorona par Leguével de Lacombe [2] : « Quoique les chefs de cette tribu soient élus par le peuple, on a pour eux pendant qu'ils exercent le pouvoir un respect qui tient de l'adoration. » Il en était de même chez les Antimerina : « A Madagascar, la royauté est entourée d'une vénération profonde qui touche à l'idolâtrie. Les souverains malgaches sont regardés comme les vicaires et les représentants de Dieu sur la terre. Quand ils se montrent en public on les salue du cri de : *Andriamanitra lehibé ny mpanjakanay : un grand dieu est notre souverain.* Le roi ou la reine sont appelés : *le dieu vu de l'œil, la divinité visible ;* et il y a un proverbe qui dit : *Qui est dieu sous le ciel ? N'est-ce pas le souverain ?* » [3] La reine Ranavalona II était encore appelée dans les assemblées publiques la Souveraine du Ciel et de la Terre [4]. Aussi les reines de Tananarive étaient-elles regardées comme éternellement jeunes et belles [5].

Si donc le chef se distingue des autres individus, c'est par une qualité d'une essence spéciale : c'est la possession de cette qualité qui caractérise le chef; et du moment qu'elle lui vaut le respect, l'adoration, la vénération, du moment qu'elle fait éprouver aux gens du commun un sentiment religieux, elle ne peut être que religieuse. Cette qualité est la puissance appelée *hasina*. On pouvait l'acquérir. Voici comment se passait à Tananarive la cérémonie dite « du couronnement », et qui porte en malgache le nom de *fisehoana*,

1. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, fasc. I, Paris, 1891, p. 4.
2. Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar*, Paris, 1840, T. I, pp. 229-230.
3. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, trad. Monod, Toulouse, 1873, p. 314.
4. Abinal-La Vaissière, *Vingt Ans à Madagascar*, Paris, 1885, p. 145.
5. *Ibidem*, p. 145 ; J. Carol, *Chez les Hovas*, Paris, 1898, p. 24.

exhibition ou présentation devant le peuple [1]. Près de Tananarive se trouvait une grande plaine, presque carrée, appelée *Imahamasina* (rendue sainte) au centre de laquelle était une construction circulaire en pierre qui contenait une pierre sainte (*masina*) soigneusement enfermée dans un maçonnage à la chaux. Le futur souverain se rendait solennellement jusqu'à la pierre sur laquelle il montait. On jouait l'air national et le roi (ou la reine) criait « *Masina, masina, masina v'aho?* » Et le peuple assemblé répondait : « *masina* ». Il est évident que cela signifie non pas : suis-je couronné, ou reconnu, ou consacré? mais bien : ai-je acquis la puissance *hasina,* suis-je saint? Pour l'idée de *consacrer,* les Malgaches ont le mot de *mifady*, comme on l'a vu plus haut. Par la *sanctification* le souverain antimerina se trouvait acquérir la qualité qui caractérise certaines pierres et les idoles, toutes qualifiées également non pas seulement de *fady* mais surtout de *masina.*

Je n'ai guère trouvé de détails sur la « sanctification » des roitelets provinciaux [2], non plus que sur les qualités d'ordre religieux qui distinguent la famille au sein de laquelle le souverain peut être choisi. Je ne sais donc pas exactement jusqu'à quel point cette qualité du *hasina* caractérise non seulement le roi mais aussi à un moindre degré la famille royale, ni s'il est d'autres procédés pour l'acquérir que de monter sur une pierre sainte. Il semble que dans certains cas la sanctification s'obtienne par le contact avec les *reliques* royales dont il sera question plus loin.

Une fois le chef devenu *masina,* les tabous entrent en jeu : ils règlent à la fois la conduite du chef, celle de ses sujets, et celle des étrangers. Tout étranger qui arrive dans un village est reçu d'après un cérémonial donné; et s'il tient à être

1. Cf. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, Trad. Monod, Toulouse, 1873, pp. 119, 374-378; Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 258 : *pierres à intronisation*; p. 262 : mécanisme de la sanctification par contact avec des pierres saintes ou des objets déposés sur les pierres saintes.

2. Chaque roi qui se déclarait indépendant ou se créait une petite monarchie quelconque se hâtait de trouver une piere sainte pour y poser ses pieds et se faire introniser. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 258.

mis en présence du chef, ce cérémonial se complique. On réunit les habitants sur la place centrale, chacun se met à un endroit déterminé : ici, se tient le roi, autour de lui se groupent ses conseillers, ses guerriers, les hommes, les femmes, et là, l'étranger avec son escorte. On trouve dans les récits de voyage des descriptions de l'accueil fait à l'étranger, descriptions d'ailleurs plutôt littéraires et qui ne sont pas assez précises pour qu'on puisse reconstituer d'après elles un tableau schématique des formes des tabous. Naturellement les traits généraux du protocole sont partout les mêmes : l'étranger ne doit pas être trop près du roi, il ne peut le toucher qu'au moment fixé d'avance, ne lui adresser directement la parole que dans certains cas; le roi de son côté parle à l'étranger au moyen d'intermédiaires [1].

On possède quelques détails sur les fady qui règlent la conduite des sujets ayant affaire à leur roi; l'ensemble de ces tabous constitue l'*étiquette*. M. A. Grandidier raconte que le chef Tsifanihi de la tribu des Antandroy étant venu à bord, on eut soin « de lui offrir de temps à autre un peu de rhum coupé d'eau qu'il buvait en partie et dont il passait débonnairement le restant à quelqu'un de ses chefs. Ceux-ci étaient tous accroupis sur les genoux et les talons auprès du monarque; ne pouvant souiller de leurs lèvres plébéiennes une coupe où s'étaient trempées les lèvres royales, ils mettaient la main gauche en avant de leur bouche, puis y versaient le contenu du verre qui, traversant ce pont improvisé, allait s'engouffrer dans leur gosier insatiable » [2]. L'explication donnée par M. Grandidier est des plus exactes et se trouve confirmée par le document suivant, dû au Betsileo Rajaonary [3] : « Les Bet-

1. Cf. le rôle chez les Sakalava Septentrionaux du *faha-telou*, héraut : « l'étiquette exige que le roi n'adresse directement la parole à nul autre qu'à lui pendant le kabary ». V. Noel, *loc. cit.*, p. 41. Voir aussi les descriptions de réceptions d'étrangers à la cour de Tananarive.

2. A. Grandidier, *Excursion chez les Antandrouïs*, Extrait Bull. Soc. Sc. L. A. de la Réunion, 1867, p. 12.

3. J. Sibree et Rajaonary, *loc. cit.*, Ant. Ann., n° XI, (1887), p. 305; — « sacred » et « set apart » rendent le malgache *fady*.

sileo, dit-il, éprouvent un respect extraordinaire à l'égard de leurs chefs et de là vient que tout ce qui appartient aux chefs est regardé comme leur propriété spéciale, qu'il est interdit de mêler à ce qui appartient à la masse du peuple. Les maisons du chef, bien que ne présentant guère de différence avec les maisons ordinaires, sont quelque chose de sacré ou de mis-à-part d'une manière spéciale, en sorte que personne ne peut y entrer à sa guise mais seulement après en avoir demandé et obtenu la permission du chef, ou après avoir été appelé par lui. De même, une fois entré, nul ne peut passer au nord du foyer (la place d'honneur) ou se tenir debout à côté, les bras ballants; mais on doit s'asseoir tranquillement et respectueusement au sud du foyer. De la même manière encore, les objets qui sont dans la maison sont mis à part, car le gobelet d'étain, les cuillers, les assiettes, etc., ne peuvent être pris en main ni portés aux lèvres; et si quelqu'un s'en sert pour boire, la main doit être tenue devant la bouche et l'eau versée d'en haut. La couche du chef ne peut servir à personne sinon à quelqu'un qui est également chef. La natte sur laquelle un chef s'asseoit quand il est chez lui ne peut être foulée du pied, mais doit être soulevée quand on passe, et personne ne peut s'y asseoir sinon le chef lui-même. Tous les ustensiles qui se trouvent dans la maison ont quelque chose de sacré, et ne doivent pas être touchés à la légère si on les porte au dehors, car ceux à qui on les remet sont avertis par les mots : *an-dapa* (qui appartient au palais) d'en prendre soin. Et ce ne sont pas seulement les objets qui se trouvent dans la maison du chef qui sont mis à part de cette manière; il en est de même de ceux qui se trouvent dans les maisons des particuliers, car il pourrait se faire que le chef eût à s'en servir ; c'est pourquoi les sujets se gardent la plupart du temps de toucher leurs propres gobelets, cuillers, etc., de leurs lèvres, de peur que le chef, venant à passer par là, ne demande à s'en servir, en sorte que les Betsileo ont coutume de boire l'eau avec leurs mains. »

On connaît suffisamment l'étiquette qui régnait à la cour

de Tananarive car on la trouve décrite avec plus ou moins de détails dans tous les anciens livres de voyage [1]. Les manquements à l'étiquette étaient qualifiés crimes de lèse-majesté et punis par le code des 305 articles d'une amende de 150 piastres ; mais il est à supposer que la sanction était anciennement bien plus sévère, les crimes de lèse-majesté étant des violations de tabous c'est-à-dire des sacrilèges, les plus horribles des crimes, les seuls même parfois dans les sociétés demi-civilisées. Voici quelques-uns des crimes visés par le code antimerina [2] : « Ne pas se découvrir en présence du souverain, ou ne pas fermer immédiatement le parapluie à son approche ; regarder d'un point culminant (c'est-à-dire de haut en bas) sa personne, des effets lui appartenant et surtout les provisions de bouche qui lui étaient destinées ; ne pas le saluer ; ne pas aller à sa rencontre pour lui présenter le *hasina* et les produits du sol lorsqu'il était de passage dans les environs ; le tourner en ridicule ou médire de sa personne ou de ses actes ; cracher, expectorer ou se moucher alors qu'il prenait son repas ; toucher à sa nourriture ou à son breuvage ; se lever et lui tourner le dos en prenant congé de lui ; ne pas détourner les regards de sa table lorsque l'ordre était donné de ne la point regarder ; lui parler d'affaires alors qu'il prenait son repas ; ne pas lui faire le souhait *tarantitra* (atteignez la vieillesse) lorsqu'il éternuait ; ne pas exprimer ce même souhait lorsqu'on recevait de lui quelque chose ; manger en cachette le reste de la nourriture qu'il n'avait pas abandonnée ; mépriser ses ancêtres royaux ; ne pas se découvrir en longeant les sépultures des rois ses ancêtres ; injurier ses messagers ou représentants et mépriser ses ordres. » En outre il était interdit de se tenir debout ou de s'asseoir sur des ballots contenant des

1. Cf. notamment J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, Trad. Monod, Toulouse, 1873, pp. 316-321 ; 328-333 ; W. Ellis, *Three Visits to Madagascar*, London, 1858, pp. 374-381.

2. G. Julien, *Le Code des 305 articles* (traduction intégrale), Notes, Rec., Expl., 1900, p. 114, note.

objets appartenant au roi ou des présents qui lui étaient destinés ; il fallait céder le passage aux porteurs de bagages royaux; il fallait même rester chapeau bas tant que passaient les troupeaux de bœufs appartenant au souverain [1]. On devait ôter son chapeau en franchissant le seuil de la cour du palais [2] ; en revanche les officiers antimerina étaient astreints au même geste en pénétrant dans le *rova* des souverains provinciaux, par exemple de Mahabo, reine sakalava [3]. De même il était fady de parler debout aux rois Mahafaly [4]. Il ne fallait pas, dans l'Imerina, montrer le souverain de la main, ni des lèvres [5]. Chez les Betsileo, lors de l'enterrement d'un homme apparenté au chef, on tue des bœufs dont le premier est amené sur la place centrale du village ; le chef y est amené, porté par des chefs de rang inférieur afin qu'il « torde le cou du bœuf » prêt à être immolé ; « il est regardé comme fady (tabou) pour les esclaves et les roturiers de porter un *andriana* (chef ou noble) lors de cette cérémonie. Puis le roi est remporté par ses porteurs ordinaires aux cris de l'assemblée » [6]. Chez les Sakalava du Menabe [7] comme chez les Antimerina [8] il était défendu de dormir les pieds tournés vers les maisons du chef ou la tombe des nobles. L'entrée du palais de Tananarive était interdite aux idiots [9]. Chez les Tanala, dès qu'un prince tombe malade, il est interdit à tout individu non noble d'entrer dans sa maison ; même

1. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, *loc. cit.*, p. 321 ; Abinal-La Vaissière, *Vingt ans à Madagascar*. Paris, 1885, pp. 145-163.

2. J. Sibree, *loc. cit.*, p. 328 ; W. Ellis, *Three Visits*, etc., p, 375.

3. A. Vœltzkov, *Von Morondava zum Mangoky*, Z. Ges. f. Erdkunde zu Berlin, t. XXXI (1896), p. 107.

4. A. Bastard, *Exploration au Sud de l'Onilahy*, Notes, Rec., Expl., 1899, p. 495.

5. H. F. Standing, *Malagasy Fady*, Ant. Ann. n° VII (1883), p. 79. Geste ordinaire des Malgaches.

6. G. A. Shaw, *The Betsileo ; religious and social customs*, Ant. Ann. Reprint, pp. 407-408.

7. G. H. Smith, *Among the Menabe*, London, 1896, p. 54.

8. G. Ferrand, *loc. cit.* Fasc. I, p. 154, d'après H. F. Standing, *The tribal divisions of the Hova Malagasy*, Ant. Ann., n° XI (1887), p. 357.

9. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 79.

ses conseillers sont soumis à ce tabou et doivent s'assembler dans une maison voisine, et le sorcier doit, pour lui envoyer ses remèdes, se servir d'un messager [1]. Chez les Bara, dit Mullens [2], la personne du chef est sacrée au point qu'il est interdit de la voir, et cela non seulement aux étrangers, comme les officiers antimerina, mais même aux membres de la tribu : dès qu'on annonce l'arrivée du chef, tous doivent se cacher au plus vite. On doit à G. H. Smith [3] et au lieutenant Thomassin [4] quelques détails sur les tabous auxquels sont soumis les Sakalava du Menabe et de l'observance desquels dépend la vie de leurs chefs : chez les Menabe gouvernés par Rasinoatra — et par Mahabo — il y a des choses strictement interdites, chacune desquelles est *vorika* [5]. Autrefois la pénalité était la mort et les biens des contrevenants devenaient biens de la couronne. Mais Rasinoatra a réduit les pénalités à une amende de dix bœufs. Les raisons d'être de quelques-unes de ces prétendues offenses sont assez évidentes; pour les autres, les indigènes ne purent donner d'explications satisfaisantes. 1° *mambeta laona,* c'est-à-dire, porter un *laona* (mortier en bois où l'on pile le riz); on doit rouler le *laona* mais non pas le porter, car, disent les sorciers, quiconque porterait le laona se rendrait par là maître du roi; le lieutenant Thomassin nomme ce fady *batalaona*; il est défendu de voler un mortier à riz parce qu'un fils de roi des temps anciens en ayant volé un à un Sakalava, l'emporta sur son dos en le cachant sous son lamba : le mortier était lourd; il blessa l'enfant qui en mourut; depuis ce moment

1. J. Richardson, *Tanala Customs, Superstitions and Beliefs*, Ant. Ann. Reprint., p. 221.

2. G. Mullens, *Twelwe years in Madagascar*, London, 1875, p. 87.

3. G. H. Smith, *Among the Menabe*, London, 1896, pp. 102-105.

4. Lt. Thomassin, *Notes sur le royaume de Mahabo*, Notes, Rec., Expl., 1900, pp. 406-407.

5. Ce mot a couramment le sens de *maléfice, sorcellerie;* ce n'est que par abus, je pense, que G. H. Smith l'emploie ici dans le sens de *fady*; la forme sakalava de *fady* est *faly*; elle est seule employée par tous les autres auteurs (Noel, Douliot, etc.).

le vol d'un mortier à riz met en danger la vie du roi; tout le reste on peut le voler, mais jamais un mortier à riz. 2° *mitafy tsihy*, c'est-à-dire se couvrir d'une natte indigène; un roi des temps passés étant tombé malade essaya, sur l'avis du *mpisikidy* (astrologue), de se guérir en se couvrant d'une natte; ce remède inusité ne lui ayant procuré aucun soulagement, il interdit cet acte à tout jamais; suivant Thomassin le tabou provient de ce que les sorciers mis à mort sur l'ordre du roi étaient ensevelis non dans un lamba, comme les autres Sakalava, mais dans une natte; donc se couvrir d'une natte c'est montrer qu'on est sorcier et qu'on veut du mal au roi. 3° *mibory loha* ou *mibory volo*, porter les cheveux ras, parce que les Sakalava se coupent leurs longs cheveux à la mort du roi; porter les cheveux ras c'est donc vouloir la mort du roi ou affirmer qu'on ne prendra pas le deuil. 4° cultiver le ricin blanc : un roi des temps anciens était en train de traire une jeune vache; celle-ci se mit en fureur et l'attaqua; le roi, pour lui échapper, grimpa sur un ricin blanc qui naturellement se brisa sous son poids; après plusieurs essais du même genre, tous aussi infructueux, le roi appela à son secours son peuple qui le sauva; en mémoire de quoi il maudit le ricin blanc et défendit d'en planter; Thomassin donne le même tabou pour le *tanantanana* (pignon d'Inde); la légende explicative est la même, sauf que l'animal est un bœuf furieux. 5° transpercer un bœuf d'une sagaie; G. H. Smith n'a pas reçu d'explications. Thomassin dit : *tombokombimena* : défense de tuer par le fer les bœufs rouges; un homme sagaya un jour un bœuf rouge qui s'enfuit affolé, renversant tout sur son passage, et blessa d'un coup de corne le roi qui mourut de cet accident. Mais ce tabou s'explique mieux par le caractère sacré du bœuf rouge, d'ordinaire abattu dans les cérémonies, et par le tabou du fer dont il a été parlé. 6° *misompy omby bory*, élever des bestiaux sans cornes, parce que jadis un roi fut très malheureux avec un troupeau d'animaux de cette espèce; Thomassin ne donne pas ce tabou; il semble que les bestiaux sans cornes

ne pouvaient être abattus en sacrifice ni chez les Sakalava, ni chez les Antimerina. Comme le remarque Thomassin, tous ces tabous sont d'autant plus religieusement observés que la vie du roi dépend de leur violation; il ajoute que le mortier à riz, le bœuf rouge et la plante *tanantanana* jouent un grand rôle dans la littérature populaire des Sakalava.

De plus, il existe des prérogatives royales, l'une des plus connues étant chez les Antimerina l'usage exclusif du rouge[1]. « Sa Majesté était portée dans une espèce de grand fauteuil recouvert d'une tenture écarlate brodée d'or; au dessus de sa tête on portait l'attribut réglementaire de la royauté, un vaste parasol rouge. L'écarlate est la couleur royale à Madagascar; le droit de se garantir du soleil avec un parasol rouge est une prérogative exclusive de la royauté, ainsi que celui de porter un lamba où cette noble couleur brille sans mélange. La maison où l'on expose le corps d'un roi est également tendue, du haut en bas, de draperies écarlates[2]. » C'est pourquoi, si l'on se trouve en vue du palais et que le parasol rouge vienne à se montrer, il faut fermer sa propre ombrelle jusqu'à ce que l'emblème royal disparaisse[3]. De même, la lance à poignée et pointe d'argent était le symbole de l'autorité royale : plantée devant la maison d'un accusé, elle défendait à qui que ce fût d'entrer ou de sortir; et à l'avènement d'un nouveau souverain on envoyait une lance semblable à tous les gouverneurs de villes comme signe d'investiture[4]; d'autres

1. C'est à ce tabou que se rattache probablement la réglementation somptuaire suivant laquelle « le roi, la reine et leurs enfants ont seuls le droit de porter du corail sur la tête; les nobles ont celui d'en porter au pied; tout le monde, sans en excepter les esclaves, peut en porter au cou et au bras ». Cap. Dupré, *Trois mois à Madagascar*, Paris, 1863, pp. 140-141. Il se peut d'ailleurs que le corail soit sacré, tabou, pour d'autres raisons.

2. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, Toulouse, 1873, pp. 316-317: H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 79 dit que tous les membres de la famille royale avaient droit au rouge; le rouge était également la couleur de Rakelimalaza, le fétiche protecteur des souverains de l'Imerina, J. Sibree, *loc. cit.*, p. 415-416.

3. J. Sibree, *loc. cit.*, p. 320.

4. J. Sibree, *loc. cit.*, p. 325; W. Ellis, *Three visits to Madagascar*, London 1858, p. 361.

prérogatives [1] du souverain antimerina étaient : la monnaie d'argent ou *hasina*, dont le nom seul indique le caractère de sainteté religieuse, symbole d'obéissance, d'attachement, de vassalité, de bénédiction ; le *sidikina*, air qu'on jouait en certaines circonstances pour honorer le souverain ; le droit de se limer en pointe les dents du bas, les sujets ne pouvant se limer en pointe que celles du haut [2]; celui de marquer leurs bestiaux en leur épointant l'oreille. En outre la seule vue du roi sauvait tout condamné à mort, aux travaux forcés ou à l'amende [3]. Chez les Tanala le roi « a un siège spécial qui consiste en deux ou trois nattes roulées l'une dans l'autres et recouvertes d'une natte déployée très propre ; il a droit aussi au parasol rouge et ses fils ne s'en peuvent servir que dans certaines circonstances bien définies. Les rois, les princes et les nobles peuvent seuls porter les jours de grandes fêtes des bracelets en argent aux pieds, aux mains et au cou » [4]. Chez les Sakalava le roi se reconnaît à ce que ses armes sont incrustées d'argent ; les anciens rois buvaient seuls autrefois dans des gobelets d'argent, et le manche de leur sagaie était en argent [5]. Chez les Mahafaly la sagaie à fer large ou *beraha* est réservée aux chefs qui ont seuls le droit de s'en servir [6].

On n'a pas beaucoup de renseignements sur les caractères distinctifs de la maison du chef. Les palais des souverains antimerina sont pour la plupart modernes et peu intéressants; ils étaient surmontés de grands *voromahery* (*falcus minor*) en bronze. Chez certains Sakalava la case du chef, *somba*, se distingue par de grands piquets qui en surmontent

1. Voir sur toutes ces prérogatives : J. Sibree, *loc. cit. passim*; Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 145 sqq.

2. H. F. Standing, *Malagasy fady*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 69.

3. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, *loc. cit.*, p. 347.

4. Cap. Brun, *Notice sur le secteur d'Ikongo*, Notes, Rec., Expl., 1898, t. II, p. 1642.

5. Cap. Mazurier, *Aperçu géographique sur la contrée comprise entre le Manambao et la Tsarabisay*, Notes, Rec., Expl., 1899, p. 284.

6. G. Grandidier, *Mœurs des Mahafaly*, Revue de Madagascar, t. I (1899), p. 176.

le faîte dans toute sa longueur et elle est entourée d'une palissade [1]; chez les Tanala « une paire de cornes de bœufs ou des morceaux de bois taillés en pointe et disposés en croix aux deux extrémités du toit distinguent les maisons des chefs ou des nobles de celles des roturiers » [2]; chez les Betsileo les pignons des maisons variaient de longueur suivant la noblesse du propriétaire et se terminaient autrefois par de grossières statuettes en bois représentant un oiseau [3].

Comme *regalia* antimerina proprement dits [4] je ne trouve que deux ou trois objets : un monolithe schisteux, creusé en forme de plateau où sont disposés cinq petits cubes de pierre, qui était le « foyer » d'Andrianampoinimerina « et ni plus ni moins que le palladium de la monarchie houve; il servait tous les ans à faire cuire le riz symbolique du Fandroana » ; sept sagaies d'argent qui accompagnaient les souverains dans tous leurs kabarys ; peut-être les parasols rouges et les tambours de vieux chefs (une peau de bœuf tendue sur des troncs d'arbres évidés) ; les faucons de bronze qui surmontaient la couronne et les palais royaux [5]. En outre on peut ranger dans cette catégorie de protecteurs du souverain et de sa famille les six *sampy* (idoles-fétiches) royaux : « ils étaient consacrés au service exclusif du chef et suivaient les péripéties de son existence ; s'il partait pour guerroyer, ils l'accompagnaient ; s'il revêtait ses costumes d'apparat, ils étaient parés de tous leurs ornements ; le chef seul avait le droit de prescrire l'accomplissement des rites de leur culte ; sur son ordre les fétiches royaux parcouraient la campagne pour purifier ses sujets..., l'un de ces fétiches, Ramahavaly, logé

1. Cap. Mazurier, *Aperçu géographique sur la contrée comprise entre le Manambao et la Tsarabisay*, Notes, Rec., Expl., 1899, p. 284.

2. Cap. Brun, *Notice sur le secteur d'Ikongo*, Notes, Rec., Expl., 1898, t. II, p. 1642.

3. Cf. plus loin, au Chapitre du Totémisme.

4. Comparez avec la forme et l'usage des *regalia* malais. W. W. Skeat, *Malay Magic*, London, 1900, pp. 25-27 et p. 40, notes.

5. J. Carol, *Chez les Hova, Au Pays Rouge*, Paris, 1898, p. 228; ces objets sont conservés aujourd'hui au musée de Manjakamiadana.

dans l'intérieur du palais, avait pour mission spéciale de scruter tous les paquets qui étaient apportés dans l'enceinte et de s'assurer qu'ils ne contenaient pas de *ody* (charmes) dangereux ou n'étaient pas propagateurs de mauvais sorts ; tout objet provenant de pays étrangers était ainsi inspecté ; tout présent offert à la Reine passait sous l'œil inquisiteur de Ramahavaly ou de ses initiés... Cette position de fétiche royal n'avait rien d'inamovible et quelques-uns ont été déchus de leur puissance par un caprice du souverain » [1]. Chez les Bara on trouve, suivant le révérend Cowan [2], à l'entrée de chaque village un poteau de vingt à trente pieds de hauteur, au sommet duquel est suspendu un petit sac contenant des herbes ou du sable et vers le milieu de la hauteur un petit morceau de bois ; ce poteau serait, paraît-il, une « marque de royauté » dans tout le pays bara. Mais comme d'autres auteurs disent de ces poteaux qu'ils sont commémoratifs de la circoncision ou de toute autre cérémonie, notamment du *bilo*, il serait prématuré de regarder le poteau bara comme le réceptacle d'une partie de la sainteté du roi. Dans le Sud-Est de l'Ile la sainteté du roi se transmettait à sa canne et à son pistolet ; il les prêtait à ceux qui désiraient voyager sans danger dans ses états [3]. Un chef antandroy se faisait accompagner partout d'une dent de caïman taillée dans l'ivoire, enchâssée dans une broderie de perles multicolores et fixée au fer d'une sagaie qu'un homme spécialement désigné portait solennellement [4].

Toutes les tribus de la côte Ouest conservent avec un soin religieux certains fragments du cadavre de leurs rois. Ainsi, chez les Sakalava du Bouéni, capitale Majunga, il existe des *reliques* royales ou *razan'andriana*, ancêtres du roi, à la pos-

1. Cf. A. Jully, *Croyances et pratiques religieuses des Malgaches*, Revue de Madagascar, t. I, 1899, pp. 225, 231, 234.
2. W. D. Cowan, *The Bara Land*, Antananarivo, 1881, p. 39.
3. Le Gentil, *Voyage dans les Mers de l'Inde*, Paris, 1781, t. II, p. 531.
4. M. Lemaire, *De Fort Dauphin au Faux Cap*, Notes, Reconn., Expl., 1897, t. I, p. 136.

session desquelles le pouvoir souverain est attaché. Ces reliques tombèrent au pouvoir de Radama I en 1820, et depuis les Sakalava du Bouéni restèrent fidèles à la dynastie antimerina; lors de la conquête française, les Antimerina les transportèrent à Tananarive, mais le général Duchesne les fit reporter à Majunga et nul d'entre les Antiboina n'a tenté depuis de se soustraire à la domination française [1]. Le lieutenant Bénévent [2] a fait l'inventaire des objets gardés avec un soin jaloux par une caste spéciale dans une maison sacrée : « Les parties conservées des quatre premiers rois du Bouéni, N'driamisara, N'driamihanina, N'driamandrosoarivo, et N'drianambonarivo sont les moustaches, les ongles et les dents de devant. Elles sont placées dans des coffrets en bois du pays, sculptés et ornés d'or et d'argent. Le plus riche coffret est celui de N'driamisara, le chef [premier ancêtre?] de la caste royale; il est tout plaqué de dessins sur or et fermé par un filigrane de même métal. Le coffret de N'driamihanina est plaqué d'or et d'argent seulement..... ces ornements semblent avoir été faits par des orfèvres arabes. Les quatre coffrets sont alignés sur un lit et enfermés dans une étoffe de satin rouge. Les autres objets sont : une chaîne lourde en argent de cinq mètres de longueur; deux vieux chapeaux en feuilles d'argent ciselé; quatre lambas noirs; un grand couteau; deux hallebardes; neuf sagaies; quatre tridents; un fer de sagaie isolé; deux grandes cuillers en fer; deux marmites en terre noire; quatorze gargoulettes à large goulot; sept brûle-parfums en terre cuite; trois chandeliers (deux en fer et un en étain); quatre assiettes en faïence; un verre; un grand coquillage; deux tambours sakalaves; deux autres tambours enfermés dans une étoffe, l'un conte-

1. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Fasc. III, Paris, 1902, pp. 65-66.

2. M. Bénévent, *Étude sur le Bouéni*, Notes, Rec., Expl., 1897, t. II, pp. 53-54. Le Lt. Thomassin doute de l'antiquité de ces reliques, *Notes sur le royaume de Mahabo*, Notes, Rec., Expl., 1900, p. 401. Cf. une description un peu différente dans Pickersgill, *North Sakalava-Land*, Ant. Ann., n° XVII (1893), pp. 38-40.

nant une pièce de 100 francs en or, et l'autre une pièce de 5 fr. en argent. » Certains jours de l'année — mais jamais un mardi, un mercredi, un jeudi, ni un dimanche qui sont des jours *fady* « pendant lesquels les prières adressées aux ancêtres ne sont pas exaucées » — les Sakalava du Bouéni s'assemblent et vont en chantant jusqu'à la case sacrée; là, les chants cessent, les assistants s'accroupissent, et « l'officiant adresse une prière aux vieux rois; les chants et les danses reprennent ensuite pendant qu'on prépare le repas des ancêtres, ce repas se compose toujours de graisse fondue et d'eau; la graisse est consommée en éclairage, l'eau sert aux ablutions du culte et au lavage des ustensiles sacrés ». On trouve la même coutume chez les Sakalava [1] qui habitent la région comprise entre les rivières Manambao et Tsarabisay. Ils enterrent leurs rois sur des hauteurs, souvent à plusieurs kilomètres du village. On coupe au cadavre les ongles, les cheveux et la barbe, on lui arrache les dents et on enferme le tout dans une boîte généralement en argent. Ce sont là les *dady* ou *razana*. On les dépose dans une petite case appelée *mitahy* qui ne diffère en rien des autres et où sont disposés en outre un petit lit, des bols et des assiettes; autour du mitahy on élève une palissade; le rova [2] contient autant de mitahy qu'il y a de reliques de rois différents. Une garde armée, qui forme un petit village autour du rova, porte le nom d'*ampiamby;* une trentaine de bœufs sont parqués à proximité et nul n'a le droit d'en manger sinon au moment des réparations cérémonielles de la palissade. En cas de déplacement, un personnage spécial, l'*ampiboho,* porte la boîte aux reliques; cette charge est héréditaire dans la même famille, mais le roi choisit l'individu en lui envoyant des guerriers et des femmes avec des présents; le roi l'honore en toutes circonstances; l'ampiboho peut opposer son veto

1. Cap. Mazurier, *Aperçu géographique sur la contrée comprise entre le Manambao et la Tsarabisay*, Notes, Rec., Expl., 1899, pp. 280-282.

2. On appelle ainsi, dans tout Madagascar, un enclos fortifié; cf. le Rouve de Tananarive.

à une décision politique ou juridique prise en dernier ressort par le roi lui-même et le roi se soumet « parce que c'est la voix de ses ancêtres qu'il est censé entendre ». Lorsque le rova a besoin de réparation, le chef de l'*ampiamby* avertit le roi qui fixe une date : les Sakalava arrivent de toutes parts avec femmes et enfants; on abat les bœufs réservés qui sont remplacés par d'autres que le roi a amenés tout exprès; le roi apporte aussi du rhum en grande quantité; les hommes préparent les palanques de remplacement et les femmes dansent le *mandrango* qui consiste à frapper le sol des pieds; on boit, on chante et le travail avance si lentement que de petites réparations du rova de Mandroso ont nécessité l'une trois mois, l'autre un mois de travail. Il va sans dire que seuls les vrais Sakalava ont le droit de pénétrer dans le rova et dans le *mitahy;* les Makoa (esclaves libérés originaires d'Afrique), même leurs chefs, n'y ont pas droit et si le roi surprend un Sakalava racontant à un Makoa ce qu'il a vu dans le *mitahy,* il lui coupe la tête sur le champ. Quelque incomplète que soit la description de ces cérémonies, elle montre cependant que les Sakalava du centre rendent un véritable culte aux reliques de leurs rois décédés; la signification des autres objets conservés dans la case sacrée n'est pas donnée; on remarquera l'usage des deux métaux précieux, l'or et l'argent et du fer, métal autrefois réservé aux rois [1]; quant aux tambours, il en est de sacrés aussi bien en Indonésie ou en Indo-Chine qu'en Afrique. Pour les autres tribus sakalava, la description des reliques et de leur garde est beaucoup moins détaillée. Chez les Sakalava du Nord on conserve, suivant Hildebrandt [2], des ossements, et chez ceux qu'ont visités A. Grandidier [3] et Mac-Mahon [4] une vertèbre cervicale, des

1. Cf. sur ces métaux J. G. Frazer, *Le Rameau d'Or*, Trad. Stiébel et Toutain, Paris, 1903, pp. 271-274, et plus haut, pp. 38-39.

2. J. M. Hildebrandt. *West-Madagascar*, Z. d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin, t. XV, (1880), p. 92.

3. A. Grandidier, *Madagascar*, Extr. Bull. Soc. Géogr. Paris, avril, 1872, p. 38.

4. E. O. Mac-Mahon, *The Sakalava and their Customs.* Ant. Ann., n° XV (1892), p. 390.

ongles et une mèche de cheveux ou bien des dents et des ongles du roi; les Sakalava du Sud [1] coupent le bout de l'auriculaire droit; dans ces divers cas, les reliques sont appelées *dziny* [2] ou *dady;* on les met dans une dent de crocodile arrachée à l'animal vivant; les Sakalava du Sud arrachent deux dents et les mettent avec le bout de l'auriculaire droit dans une boîte avec du suif et de l'encens du pays. Pour avoir la dent, on appâte le plus gros caïman de la rivière voisine, on le hale sur la rive avec des cordes et on place sur la dent des patates ou des citrouilles brûlantes: la dent tombe d'elle-même ou on l'arrache avec des tenailles; puis on rejette l'animal à l'eau; il n'est pas dit si on lui fait des excuses ou si on lui offre un sacrifice; dans ce cas, l'acte aurait un caractère rituel, ce qui ne serait pas pour étonner, le crocodile étant un animal sacré dans toute l'île. Il semble que les Mahafaly [3] conservent également des reliques à la possession desquelles le pouvoir souverain est attaché. Par contre, cette coutume n'existe ni chez les populations du Sud-Est (Antaimorona, Antanosy, etc.) ni chez celles du Centre (Tanala, Betsileo, Antimerina, Sihanaka) ni chez celles de l'Est (Bezanozano, Betsimisaraka). Elle s'explique aisément : tous les demi-civilisés ont une tendance à assimiler la partie au tout; le chef étant un être saint, sa sainteté se trouve dans chaque partie de son corps; d'autre part, les dents, les poils et les ongles sont en tous pays regardés comme un des sièges — sinon le siège véritable — de la force vitale, peut-être parce qu'on les voit facilement grandir ou repousser; G. Grandidier [4] dit des Mahafaly, que personne

1. De Thuy, *Étude sur la province de Tuléar,* Notes, Rec., Expl. 1899, p. 104.

2. Ce mot viendrait, suivant A. Grandidier, G. Ferrand, etc., de l'arabe *djinn*, esprit, puissance spirituelle; mais la transposition de sens resterait à expliquer, les Sakalava ne disant pas que c'est *l'âme des ancêtres* royaux qui demeure dans les *reliques*. Les malgachisants sont trop portés à dériver les mots les uns des autres sans tenir compte de leur sens exact.

3. G. Grandidier, *Mœurs des Mahafaly,* Revue de Madagascar, t. I (1899), p. 178.

4. Sur les croyances malgaches relatives aux cheveux et aux ongles, cf. J. Carol, *Chez les Hova*, Paris, 1898, p. 256; G. Grandidier, *Mœurs des Mahafaly*, Revue de Madagascar, t. I (1899), p. 178, etc. Cf. l'étude comparative de

ne doit rien laisser traîner de ce qui a appartenu à son corps : cheveux, ongles, crachats, etc.; d'où l'on peut conclure que conserver des cheveux, des ongles, etc., du roi mort, c'est conserver le roi lui-même. Le culte qu'on rend à ces reliques [1] n'est alors qu'une forme du culte qu'on rend aux rois comme tels : ce n'est pas, comme on le dit souvent, un culte des ancêtres.

Le *fanompoana* ou corvée était certainement à l'origine une prérogative d'ordre religieux, l'obéissance absolue au roi et le travail pour lui, pour sa famille et pour les nobles ayant un caractère sacré. Il en était de même des contributions en nature ou en espèces, parmi lesquelles la monnaie d'argent dite *hasina* dont il a été parlé et les *prémices*. C'est peut-être de l'institution des prémices obligatoirement versées au trésor sacerdotal ou royal que dérive tout notre système d'impôts modernes, de même que les prestations sont un reste de la corvée. Chaque année, dans l'Imerina, les sujets présentaient au souverain les prémices de leurs récoltes; on les portait en procession au palais, de temps en temps, à mesure que les grains mûrissaient [2]. Chez les Betsileo, les revenus principaux du roi étaient les prémices de toute

ces croyances dans E. Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, London, 1895, t. II, pp. 319 sqq. Voici, en ce qui concerne Madagascar, quelques tabous intéressants : il ne faut pas couper les cheveux à quelqu'un le jour de la semaine où il est né; il ne faut pas se couper soi-même les cheveux; il n'est pas convenable de se couper les cheveux avant le repas, sous prétexte qu'il ne faut pas ôter juste avant d'ajouter; il est fady pour un orphelin de procéder à la première coupe de cheveux d'un enfant; il est fady de couper le même jour les ongles des mains et les ongles des pieds; en tout cas, il faut, entre les deux opérations, couper autre chose, par exemple un morceau de bois; il est également fady de se couper les ongles des pieds avant ceux des mains; il ne faut pas couper les ongles à un malade, car cela augmenterait la maladie parce que l'esprit *avelo* s'en irait avec eux (H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 69).

1. Ces *reliques* sakalava sont absolument identiques à nos *reliques de saints;* elles s'expliquent toutes par la croyance à la conservation et à la transmission de la *sainteté*.

2. G. Cameron, *On the early inhabitants of Madagascar*, Ant. Ann. Reprint, p. 263.

chose cultivée : riz, maïs, manioc, fèves ou patates; c'était le chef de chaque famille qui les remettait lui-même à son roi [1]. Chez les Betsileo, les Antimerina, les Sakalava et, à ce qu'il semble, dans toute l'île le chef a droit à l'arrière-train de tout bœuf abattu [2]; les Antimerina ont même inventé une légende destinée à expliquer cet usage [3]; le même droit à l'arrière-train appartient aux nobles sur le plateau central et peut-être ailleurs. Cet impôt des prémices et de l'arrière-train est un sacrifice prémiciel du type connu. J. G. Frazer a montré [4] qu'en temps ordinaire les récoltes et les animaux domestiques sont taboués; pour pouvoir en user, il faut en offrir les prémices à une divinité agraire ou pastorale, à un dieu, à un roi (être également considéré comme saint) etc; ce don est un rite de *désacralisation* qui a pour but de détabouer les fruits de la terre et les animaux [5]. Le sacrifice prémiciel est universel; on serait donc mal venu à croire, comme Cousins, Crémazy et d'autres, que la coutume malgache est d'importation juive ou musulmane.

Les représentants du souverain dans les provinces jouissaient naturellement des mêmes prérogatives que lui car ils participaient de sa sainteté. Ainsi les *lavahala* ou *andevohova* qui gouvernaient le pays betsileo au nom du souverain de Tananarive, bien qu'inférieurs en rang au chef local, Bet-

1. G. A. Shaw, *The Betsileo, Country and People*. Ant. Ann. Reprint, p. 346.

2. Cf. sur cette prérogative le chapitre suivant. On trouvera plus loin un tableau du protocole du partage de tout bœuf sacrifié.

3. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, I, pp. 156-8 d'après H. F. Standing, *Malagasy tribes*, Ant. Ann., n° XI (1887), p. 358; Abinal-La Vaissière, *loc cit.*, p. 71.

4. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, London, Macmillan, 2e éd., 1900. T. II, appendice. L'argumentation de Frazer a été reprise et développée par H. Hubert et M. Mauss dans leur *Essai sur le Sacrifice*, Année Sociologique, t. II, Paris, Alcan, 1899, p. 96 et notes.

5. Pour un sacrifice prémiciel, d'ailleurs mal interprété par l'auteur, à une divinité pastorale chez les Antaimorona, cf. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Paris, Fasc. I, 1891, pp. 24-25. Au rite de désacralisation s'ajoute chez les Antaimorona un rite de *multiplication*; il en est ainsi, le plus souvent, dans les sacrifices prémiciels à des divinités agraires et pastorales spécialisées.

sileo de race pure, avaient droit à la moitié de l'arrière-train de tout bœuf abattu [1].

Tous les tabous qui règlent la conduite des sujets et leur interdisent d'empiéter sur le domaine royal ont pour objet d'assurer la conservation de la sainteté et de la puissance du roi. Il est même des tabous qui s'attachent à la personne du parrain d'un enfant royal betsileo : « Toutes les fois qu'il naît un enfant [mâle ?] à un chef, on choisit un homme riche pour lui servir de parrain. Ce choix est considéré comme donnant de l'honneur et il est interdit au parrain de manger d'une assiette qui a déjà servi à quelqu'un d'autre ou de se servir de la cuiller ou du gobelet d'autrui. C'est pourquoi on nomme ce personnage *lehilahy fady* (l'homme taboué) ou *Ramanga* (monsieur l'Aimé) [2]. Ce parrain est-il le dépositaire de l'âme extériorisée de l'enfant [3] ou de la sainteté héritée ? La seconde interprétation me semble au moins aussi acceptable que la première.

La qualité sainte du chef se communique à ses femmes; ainsi le Rév. D. Cowan faillit être tué par des Bara pour avoir parlé aux femmes d'un chef : « Il n'y a rien de plus sacré qu'elles; leurs maisons sont tabouées; elles ont un endroit spécial où elles seules peuvent puiser de l'eau et une portion de la forêt leur est réservée où elles seules peuvent recueillir du bois à brûler. Quiconque viole ces interdictions est condamné à une forte amende ou mis à mort d'un coup de lance [4]. »

On a vu qu'une idée de souillure, d'impureté, de sacré, s'attachait aux cadavres : il va de soi que le cadavre d'un chef est encore plus tabou que celui d'un homme du commun. Aussi voit-on le soin de faire la toilette du roi mort, de por-

1. G. A. Shaw, *The Betsileo, Country and People*, Ant. Ann. Reprint, pp. 346-7.

2. G. A. Shaw, *The Betsileo, Religious and Social customs*, Ant. Ann. Reprint, p. 404.

3. Cf. la théorie générale sur l'extériorisation de l'âme de J. G. Frazer, *The Golden Bough*, 2e éd., London, 1900, t. III, pp. 389, sqq.

4. Rev. D. Cowan, *The Bara Land*, Antananarivo, 1888, pp. 61-62.

ter le cercueil, d'entretenir la tombe dévolu à des clans spéciaux, à des castes [1] dont tous les membres étaient séparés du commun, mis à l'écart, et ne pouvaient se marier qu'entre eux. A la crainte de la contagion mortelle s'ajoutait, dans le cas d'un cadavre royal, une nécessité très grave : celle d'empêcher par un contact direct ou indirect le cadavre de perdre de la qualité qu'il avait acquise de naissance et par son intronisation, le *hasina*. Sinon les descendants du roi défunt et tous les sujets auraient perdu de leur force de résistance aux calamités de tout genre. C'est pourquoi des castes spéciales furent instituées dans le but d'éviter aux sujets une vue et un contact dangereux et d'empêcher d'autre part les membres défunts de la famille sainte d'être victimes d'un sacrilège dont les effets sociaux eussent été terribles. Des castes de ce genre existaient chez les Antimerina, chez les Sakalava et peut-être dans le Sud et le Sud-Est de l'île [2].

Quand il s'agit d'un chef, les rites des funérailles sont plus compliqués, les animaux abattus plus nombreux que dans le cas de mort d'un homme ordinaire. L'étude de ces différences rituelles sortirait du cadre de cette monographie et je ne citerai que le tabou suivant : chez les Sakalava on ne peut enterrer les rois que de nuit [3] tant est grande, je pense, la puissance contagieuse qui émane d'eux.

Une fois le chef mort, le peuple doit prendre le deuil, lequel est constitué par des tabous. Voici quelques descriptions. « Chez les Antimerina le détail du deuil dépendait des prescriptions du nouveau souverain : à la mort de Radama (1828) la reine Ranavalona I enjoignit : de fermer les maisons, de déposer les ornements et vêtements brillants, de ne brûler aucun parfum, et de ne porter que le lamba national dont les pans devaient être soigneusement relevés ; il était aussi

1. Cf. le Chapitre suivant.

2. Voir dans J. Carol, *Chez les Hova*, Paris, 1898, pp. 255-261, une description des plus intéressantes de l'exhumation des ancêtres royaux et de leur translation de la ville sainte d'Ambohimanga à Tananarive.

3. M. Bénévent, *Etude sur le Bouéni*, Notes, Rec., Expl., 1897, t. II, p. 68.

défendu sous peine de mort de monter à cheval, de se faire porter dans un siège à bras, de jouer d'aucun instrument, de danser et de chanter, de coucher autrement que sur la terre, de manger sur une table, de se saluer en se rencontrant et de se livrer à aucun travail; d'après un ancien usage, hommes, femmes et enfants de quelque rang et classe qu'ils fussent durent se raser la tête; le dedans et le dehors du palais furent tapissés de toile blanche et bleue et le chemin entre les deux palais couvert de toile noire; la garde royale devait tenir fusils et sagaies renversés; les officiers portaient des écharpes noires et les caisses des tambours étaient voilées de noir [1]. » Dans le mémoire remis à J. Carol [2] par son informateur Razafimandimby (Nimbol-Samy) on lit : « Sous la monarchie houve, voici comment le peuple portait le deuil de son souverain : on devait se raser les cheveux et aller tête nue, se ceindre les reins d'un lamba bleu et laisser ses épaules à découvert; s'abstenir de tout chant, de toute musique, de tout travail de poterie ou de construction d'enclos, de filer soie ou laine et de coucher sur un lit; enfin si quelqu'un venait à mourir pendant la durée du deuil royal, il fallait l'enterrer en silence, le plus secrètement possible et sans la moindre cérémonie d'usage »; et en note il est dit que le bleu sombre est la couleur du deuil royal. Le P. Abinal [3] donne également quelques détails dont ceux-ci : « d'ordinaire tout costume européen est non seulement prohibé mais le lamba national doit être porté de manière à laisser découverts les bras, les épaules et le dos jusqu'aux reins. Les chevelures sont livrées au rasoir, les cloches ne peuvent sonner,

1. Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar*, Paris, 1840, p. 69 et note 2, p. 70 de l'Introduction par M. de Froberville. L'usage d'étoffes noires (tentures, écharpes) est évidemment d'origine européenne; la couleur malgache du deuil est le bleu, M. A. Grandidier affirmant seul que c'est le blanc (*Rites funéraires chez les Malgaches*, Revue d'Ethnographie, 1886, p. 220) afin de pouvoir rattacher les Malgaches aux populations d'Extrême Orient pour qui, en effet, le blanc est la couleur du deuil.

2. J. Carol, *loc. cit.*, p. 149.

3. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, pp. 151-153.

tout ce qui ressent la joie est interdit au public..... on pleure rituellement..... durant le petit deuil on pleura encore au palais, mais à certains jours seulement et les épaules seules restèrent à nu. » J. Sibree [1] ajoute qu'on ne pouvait se servir d'ombrelle et qu'il était interdit de filer, de tisser, de faire de la poterie, de travailler l'or ou l'argent; quant aux occupations agricoles, également interdites, on en changeait le nom; H. F. Standing donne plus de détails : « il était fady de chanter, de faire de la musique, de battre des mains, de rire avec bruit, de danser, de porter des ornements ou des vêtements de toute sorte à larges raies de couleur, de peigner ou d'oindre la chevelure, de porter un chapeau, de se couper les ongles, de se baigner, de regarder dans un miroir, de se mettre les poings sur les hanches, de se nettoyer les dents, etc., etc. Beaucoup de ces *fady* sont usités également lors de la mort d'un proche parent..... il était également fady de construire des maisons.... de tresser des nattes ou de faire de la menuiserie.... » [2]. Il va sans dire qu'après les funérailles du roi il fallait se soumettre à l'*afana* : « La cérémonie de « l'obscurcissement du soleil » terminée, princes et princesses se dirigèrent en toute hâte vers la rivière afin de purifier dans le bain toutes les souillures légales contractées durant le grand deuil qui finissait ce jour-là » [3]; pour tous les actes des funérailles et postérieurs (garde du tombeau, droit de toucher au mobilier funéraire, à la momie royale, etc.), il y avait chez les Antimerina des règles très détaillées fixant la conduite à tenir et les tabous à observer par chaque caste ou clan [4].

En ce qui concerne le deuil consécutif à la mort d'un chef provincial on a beaucoup moins de renseignements. D'une manière générale, il ne semble pas qu'il y ait une grande

1. J. Sibree, *Curiosities of words*, etc. Ant. Ann., n° XI (1887), p. 303.
2. H. F. Standing, *Malagasy Fady*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 74.
3. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 153.
4. Cf. les articles cités ci-dessus sur les rites des funérailles, et le chapitre suivant.

différence sur ce point entre les tabous imposés à la mort d'un homme du commun et à celle d'un chef. Du moins G. A. Shaw l'affirme des Antaimorona [1] et le silence des auteurs le fait supposer pour les Sakalava, Bara, Betsileo, etc. Des Betsimisaraka, cependant, L. Crémazy [2] dit que le deuil privé, fort simple, se distingue du deuil public consécutif à la mort d'un chef en ce que dans ce dernier cas il y a « des mortifications de l'âme et du corps : pleurs en cadence, cessation de tout travail, obligation de se couper les cheveux et la barbe, défense de porter d'autre vêtement que le *simbo* en toile bleue ». Tant que dure le deuil d'un roi, les Sakalava ne doivent laver ni leur corps ni leurs vêtements [3]; chez les Sakalava du Sud et les Mahafaly « le deuil du roi se portait en se coupant les cheveux et celui qui ne le faisait pas ou qui les coupait en d'autres temps était dépossédé ; en outre, on ne pouvait porter de bonnets en jonc (*vinda*) sous peine de un à trois bœufs d'amende » [4]. Chez les Antandroy, le deuil à la mort d'un chef consiste à se couper les cheveux, à se revêtir de toile bleue et la famille dépose tout ornement doré; ce deuil devrait durer un an mais n'est guère observé [5].

L'endroit où sont enterrés les chefs et les membres de leur famille est évidemment redoutable entre tous. Ainsi les cimetières royaux sakalava, appelés *doany*, « sont des lieux qu'un homme du commun ne foulerait pour rien au monde ; les tombes sont entourées de palissades en bois formant une enceinte sacrée; l'entretien en est confié à des gardiens qui installent leurs cases autour de l'enceinte; ils ne peuvent abandonner leur service sous aucun prétexte »; il y a de ces

1. G. A. Shaw, *The Arab element in South East Madagascar as seen in the customs and traditions of the Taimoro Tribe*, Ant. Ann., nº XVIII (1894), p. 210.

2. L. Crémazy, *Notes sur Madagascar*, Revue Maritime et Coloniale, t. LXXV (1882, 4), p. 76.

3. M. Bénévent, *Étude sur le Bouéni*, Notes, Rec., Expl., 1897, t. II, p. 69.

4. Torquenne, *Étude sur la province de Tuléar*, Notes, Rec., Expl., 1899, p. 114.

5. H. Lemaire, *De Fort-Dauphin au Faux-Cap*, Notes, Reconn., Expl., 1897, T. I, p. 198.

doany dans un grand nombre de villages [1]. Un autre observateur dit qu'en général les Sakalava enterrent leurs chefs sur les hauteurs, à plusieurs kilomètres du village [2] qui est, en outre, déplacé aussitôt que le successeur a été acclamé en kabary solennel ; on démonte les cases et on les remonte à quelques kilomètres plus loin ; seule la case du roi défunt est démolie et son emplacement est entouré d'une palissade [3]. Ainsi la mort d'un chef sakalava taboue : 1° l'emplacement de sa case, 2° celui de sa tombe, 3° celui de la case où on conserve ses *reliques* : il serait difficile d'expliquer cette coutume complexe uniquement par la théorie animiste ; au contraire la théorie contagionniste rend compte de chacun de ses éléments. Chez les Isandra et les Iarindrano, de la tribu des Betsileo, on ensevelissait les chefs dans des crevasses de parois rocheuses à pic que des hommes descendus au moyen de cordes agrandissaient et aménageaient ; au pied de ces parois on dressait un enclos où l'on construisait des maisons pour les gardes : il était absolument interdit à qui que ce fût d'entrer dans l'enclos réservé aux gardes [4]. On a vu d'autre part que la tombe de l'ancien roi de Tananarive était tabouée même pour les membres de la famille royale conquérante. Quant aux tombes royales de l'Imerina, on sait couramment qu'il était défendu sous peine de mort d'y toucher et d'y pénétrer. Il va de soi que le respect des tombes de chef contient un élément de plus que celui qu'on accorde aux tombes ordinaires : car le *hasina* du chef mort se transmet au lieu où est déposé le cadavre, ce lieu devenant *masina*.

De tous les tabous malgaches qui règlent la manière d'être des sujets à l'égard de leurs chefs, les plus curieux sont sans contredit les tabous linguistiques qu'on peut répartir en deux

1. M. Bénévent, *Étude sur le Bouéni*, Notes, Reconn., Expl., 1897. T. II, p. 55.
2. Cap. Mazurier, *Aperçu géographique sur la contrée comprise entre le Manambao et la Tsarabisny*, Notes, Rec., Expl., 1899, p. 280.
3. Cap. Mazurier, *loc. cit.*, p. 282.
4. G. A. Shaw, *The Betsileo, Religious and Social customs*, Ant. Ann., Reprint, p. 409.

classes : ceux qui se rapportent au chef de son vivant et ceux qui se rapportent au chef après sa mort.

Les tabous linguistiques de la première catégorie contribuent à donner naissance à une langue spéciale qui rappelle les systèmes linguistiques spéciaux, si connus, qu'on trouve, mais bien plus développés, en Indonésie, en Océanie, et ailleurs [1].

1° *Mots taboués du vivant du chef.* Chez les Antimerina, le souverain changeait de nom le jour de son couronnement. C'est ainsi que *Rabodo* devient *Ranavalona I*; que *Rakoto* prit le nom de son père et s'appela *Radama II*; que *Rabodo*, femme de celui-ci, devint la reine *Rasoherina* et sa cousine *Ramana*, *Ranavalona II*. En même temps le mot choisi pour former le mot royal devenait tabou : *soherina* (ver-à-soie) fut exclu du vocabulaire courant et remplacé par *zana dandy* (l'enfant de la soie) [2]. « Il paraît que cet usage n'est pas restreint à la personne du souverain et qu'il s'appliquait autrefois à tous les chefs influents..... C'est ainsi qu'un seigneur féodal ayant pris le nom d'*Andriamamba*, *mamba* (crocodile)... a été remplacé par *voay* [3]; de même, si un chef avait ou prenait le nom du chien (*amboa*) et était connu par suite sous le nom de *Ramboa*, l'animal recevait un nom nouveau comme *fandroaka* (celui qui chasse) ou *famovo* (celui qui aboie). C'est comme si, remarque J. Sibree, les Anglais ayant une reine du nom de *Victoria,* il eût fallu supprimer de l'usage courant les mots *victoire*, *victime*, etc [4]. La même coutume existait chez les Sakalava, au témoignage de M. Hastie : « Les chefs des Sakalava éprouvent une grande aversion à voir des noms ou des mots ressembler par leur son soit à leur propre nom, soit à ceux des

1. Cf. J. G. Frazer, *Le Rameau d'or*, T. I, trad. Stiébel et Toutain, Paris, 1903, pp. 357 sqq.

2. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, Trad. Monod, Toulouse, 1873, pp. 325-326; H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 79.

3. J. Sibree, *ibidem*, p. 327.

4. J. Sibree, *Curiosities of words connected with royalty and chieftainship*, Ant. Ann., n° XI (1887), p. 309.

membres de leur famille. C'est pourquoi, quand il fut décidé que la mère de Rataratsa, qui vint au monde avant terme, prendrait le nom de *Ravahiny*, il fut interdit de se servir du mot *vahiny* (étranger) à personne sinon à elle-même; et l'on inventa le mot *ampainsick* [cf. *ampentzek* des auteurs français] pour désigner les étrangers. C'est pour cette raison que les noms des rivières, des lieux et des choses ont éprouvé tant de changements sur la côte occidentale; car une fois l'interdiction prononcée, rien ne décidera les indigènes à reconnaître qu'ils ont fait jadis usage des mots en question [1]. » A ces mots taboués il faut joindre ceux qui constituent le vocabulaire spécial qu'on emploie quand on parle du chef ou au chef; parmi ces mots, on distingue d'abord les titres; chez les Antimerina on trouvait : *ampingara-bolamena* [2] (fusil d'or), *fahiray* (premier) (le mot ordinaire étant *voalohany*), *ikalatokana* (poule de l'endroit où on rôtit), *atinandriana* (foie, intérieur, du chef), puis viennent les termes contenant le sens de *divin* composés avec Andriamanitra ou Zanahary [3]. De plus les parties du corps, les actes, les domestiques, les ustensiles du chef sont désignés à l'aide de mots qui ne peuvent s'employer en parlant des êtres ou objets ordinaires. On ne dit pas d'un roi ou d'une reine antimerina qu'ils sont « malades » (*marary*), mais « plutôt chauds » (*mafanafana*); il ne « meurent » (*maty*) pas, ils « se retirent » ou « tournent le dos » (*miamboho*); le « cadavre » (*faty*) est appelé « la chose sainte » (*ny masina*); on ne « l'enterre » (*alevina*) pas, on le « cache » (*afenina*) [4]; « deuil rituel » (*misaona*) est rendu par « offrir des larmes » (*miati-dranomaso*). On a vu plus haut que le deuil consécutif à la mort d'un souverain comprenait des tabous gênants : c'est pourquoi pour pouvoir entreprendre les travaux agricoles

1. Cité par J. Sibree, *Curiosities of words*, etc. Ant. Ann. N° XI (1887), p. 309.
2. Cf. le portugais *espingarda* : ce mot malgache ne peut donc avoir au plus que 350 ans.
3. J. Sibree, *Curiosities of words*, etc. *loc. cit.*, pp. 301-302.
4. J. Sibree, *loc. cit.*, pp. 302-303; F. H. Standing, *loc. cit.*, p. 74.

nécessaires, on exprimait les actes de bêcher la terre, planter le riz, etc. au moyen des périphrases « s'en aller à la campagne » ou « s'établir dans les champs », ces actes-ci n'étant pas taboués; c'est pour la même raison qu'on remplaçait momentanément le mot « marché » (*tsena*) par ceux de « réunion » ou « lieu de réunion » (*fihaonana*) ou on qualifiait le « marché » de « douloureux ».

Grâce à Rajaonary [1], on possède des renseignements circonstanciés sur cette catégorie de tabous linguistiques chez les Betsileo du Nord. On peut distinguer : *a*) les mots qui s'appliquent aux membres des familles souveraines depuis leur naissance jusqu'à leur maturité, tant que le père et la mère sont vivants :

Mots Betsileo ordinaires	Français	Mots réservés	Signification
Kilonga	enfants	anakova	enfant de hova (= prince)
Mihinana	repas	misoa	soa en antimerina : bon, agréable
Vilia	plat, assiette	fisoavana	nom verbal du précédent.
Veloma	adieu	mahazoa nono masina	puissiez-vous avoir un bout de mamelle saint
Miteraka	avoir des enfants	manidina	faire descendre
Maty	mort (adj.)	folaka	brisé, cassé, affaibli
Faty	cadavre	volafolaka	monnaie cassée

b) Puis viennent les mots appliqués aux chefs âgés, c'est-à-dire à ceux qui ont perdu leurs père et mère. Le changement porte surtout sur les noms des parties du corps, qui sont alors descriptifs.

Mots Betsileo ordinaires	Français	Mots réservés	Signfication
Antitra	vieux	masina	saint
Anakandriana	enfant de chef (= adulte)	hova *ou* ny andriandahy	prince *ou* le prince

1. J. Sibree et Rajaonary, *Curiosities of words* etc., *loc. cit.*, pp. 305-307.

Betsileo ordinaire	Français	Mots réservés	Signification
Andranobe (femme du précédent)	à la grande maison (= femme adulte)	hova *ou* ny andriambavy	princesse *ou* la princesse
Loha	tête	kabeso	cervelle (?)
Maso	œil	fanilo	torche
Sofina	oreille	fihainoana	l'écouteur
Tanana	main	fandray	le preneur
Tongotra	pied	fandia	le fouleur
Nify	dent	faneva	le flottant
Troka		fisafoana	*safo* = frotter, caresser
Mihinana	repas	mifanjotra	(?)
Vilia	plat, assiette	fifanjorona	(?)
Mipetraka	être assis	miarina	être dressé, en antimerina
Mandeha	aller	mamindra	bouger de place
Mandry, na Matory	être couché, dormir	mirotra	(?)
Farafara	monture de lit	filanana	endroit du désir (?)
Vady	mari *ou* femme	fitana	gué
Maty	mort	very	perdu
Faty	cadavre	haverezana	ce qui se perd
Veloma	puissiez-vous vivre	masina	être saint, sanctifié, établi
Akory anghareo	comment allez-vous ?	manao akory ny rotana	comment avez-vous dormi ?

c) Enfin certains mots s'appliquent aux chefs qu'ils soient vieux ou jeunes.

Betsileo ordinaire	Français	Mots réservés	Signification
Trano	maison	lapa	(?) usité aussi dans l'Imerina [1]
Marary	malade	manelo	ombrager, voiler
Mijabo	nourrir (un malade)	mitrambo	?
Miandravana	chanter aux funérailles	mampiotraka	?
Tranovorona	cage (bière)	tranovitana	la maison achevée (?)

1. C'est en réalité le mot polynésien qui désigne la grande case commune.

Betsileo ordinaire	Français	Mots taboués	Signification
Miahy	être exposé sur le lit de parade	mampiary	faire faire le tour
Fasana	tombe	tranomena	maison rouge
Manderina	enterrer	maniritra	plonger

En ce qui concerne les Sakalava, par contre, les renseignements ne sont guère instructifs : « Il y a des expressions particulières pour parler du chef et le saluer [1]; avant d'atteindre la ville où résidait [le chef menabe] Toera [2], on nous avertit soigneusement que c'eût été gravement offenser le roi que de lui parler de sa *loha* (tête) qu'on ne doit nommer que *kabeso* [3]; chez les Sakalava du nord, les diverses parties du corps du chef et ses moindres actes sont désignés par des noms et des verbes étrangers à la langue commune, mots qui forment un vocabulaire à part appelé *voula fâly*, mots sacrés, ou *voula n'ampandzâka*, mots princiers [4] ». Et V. Noel [5] donne comme appartenant à ce vocabulaire le mot *kouezi* « je vous salue ». De même le P. Webber [6] dit dans la préface de sa Grammaire en parlant des Malgaches en général : « Chaque tribu a une série de termes choisis à sa fantaisie et réservés pour parler avec respect du roi... Plusieurs, surtout les Sakalaves, aiment le langage figuré et disent : *mahaleña*, du mouillant, pour *orana*, pluie; *mahetsaka*, du désaltérant, pour *rano*, eau, *famonty*, de l'émollient, pour *solika*, huile ». D'un chef antaṅkaraṅa qui est malade, on dit qu'il est *brûlant*; et dès que ses sujets apprennent qu'il est *brûlant*, ils lui envoient des présents; quand il est mort, on dit que le pays est « *brisé en morceaux* » [7]. M. Béné-

1. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 44.
2. G.-H. Smith, *Among the Menabe*, London, 1896, p. 105.
3. On remarquera l'emploi de ce mot taboué à la fois chez les Sakalava du Menabe et chez les Betsileo. Ne serait-ce pas simplement le portugais *cabeça*, tête ?
4. V. Noel, *Recherches sur les Sakkalava*, Paris, 1843, p. 39.
5. *Loc. cit.*, p. 42.
6. *In* Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 322.
7. Hildebrandt, *Ausflug zum Ambergebirge in Nord-Madagascar*, Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin, t. XV (1880), p. 276.

vent[1] donne la petite liste suivante de mots qui ne peuvent être employés qu'en parlant des rois et des reines ou qui désignent les objets pour leur service :

Rano	eau	on doit dire :	mahetsaka
Rivotra	air		tsiko
Volo	cheveu		maramara
Maso	œil		fanenty
Marary	malade		mafana
Orana	pluie		mahalena
Gaza	enfant		tsaiky
Vorona	oiseau		ftilina

2° *Mots taboués après la mort du chef.* — La coutume de tabouer le nom du chef après sa mort semble générale à Madagascar : on l'a constatée chez les Sakalava, les Bara, les Betsimisaraka. Pourtant il existe peut-être des exceptions ; il serait utile de savoir à quoi s'en tenir sur ce point. Les Antimerina paraissent en effet ne tabouer que le nom des princes vivants après leur couronnement, mais ne point tabouer ni changer le nom de leurs princes morts. Mais cette coutume pourrait être récente, puisque les Antimerina, comme leurs proches parents, les Betsileo évitent, on l'a vu, de nommer les morts ordinaires par leur nom.

Chez les Sakalava, le principe est celui-ci : une fois le chef mort, on interdit de prononcer son nom qu'on remplace par une épithète commençant toujours par *Andrian-* (prince) et se terminant par *-arivo* (mille) ; de plus, tous les mots ordinaires identiques au nom taboué ou formés à l'aide des composantes radicales de ce nom, sont également taboués[2]. On trouvera dans les différents ouvrages cités non pas des

1. M. Bénévent, *Étude sur le Bouéni*, Notes, Rec., Expl., 1897, t. II, p. 60.

2. V. Noel, *loc. cit.*, p. 65-67 ; Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 322 ; Max Leclerc, *Rites funéraires*, Revue d'ethnographie, 1887 (Extrait, p. 3, note 1) ; Hildebrandt, *West-Madagascar*, *loc. cit.*, p. 90, 110 ; J. Sihree, *Curiosities of words*, *loc. cit.*, pp. 309-310 ; G.-H. Smith, *Among the Menabe*, *loc. cit.*, pp. 106 ; A. Vœlzkow, *Besuch des Kinkonigebietes*, *loc. cit.*, p. 118 ; L. Catat, *loc. cit.*, pp. 259, 260 ; A. Walen, *The Sakalava*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 48.

listes étendues mais un certain nombre d'exemples; quelques-uns suffiront ici. La reine sakalava *Taosi* reçut après sa mort le nom de *Andriantangianiarivo*, la Princesse-regrettée-de-mille; un chef du nom de *Raimosa* fut appelé *Andriamandionarivo*; un autre, *Mikala*, fut nommé *Andrianitsoanarivo*. A la mort de la reine *Taosi*, les mots : *taosi* (beau, belle), *antetsi* (vieux, vieille), *mataoatsi* (avoir peur), *vosi* (châtrer) *nosi* (île) furent remplacés respectivement par les mots : *senga* (beau, bonne), *matoe* (mûr), *matahore* (craindre), *manapaka* (couper), *vario* (lieu où il y a du riz); la reine *Tsiomeko* de Nosi-be — dont le nom signifiait Je-ne-donne-pas — étant morte, les mots *ome*, *manome*, *fanomezana* devinrent fady; c'est pourquoi on ne dit plus *omeo afo aho*, donnez-moi du feu, mais *toloro mohamay aho*, présentez-moi du brûlant.

A proprement parler ces mots taboués ne constituent pas un langage spécial car ils ne sont fady que pour un temps déterminé, tout au plus quelques années et, suivant Noel, les ennemis du roi défunt ne tiennent pas compte de l'interdit : « Quant aux Sakkalava d'Andrian-Souli, comme ce prince a été à la fois l'antagoniste de Makka, de Houantitsi et de Taoussi, aucun des mots qui ont été mis à l'index à la mort de ces trois chefs n'a cessé d'être employé par eux [1] ».

La pénalité pour la violation d'un tabou de ce genre est la mort. Quant au mode employé (lors d'un grand kabary, en présence du cadavre), pour choisir le surnom, il faudrait contrôler le renseignement isolé de V. Noel, parfois enclin à faire de la littérature au lieu de science.

L'existence de cette catégorie de tabous a été constatée également chez les Bara [2]. La liste des noms primitifs et des noms posthumes des rois d'Isantra montre que le procédé

1. V. Noel, *loc. cit.*, p. 67. Cf. encore A. Grandidier, *Sur l'origine des Malgaches*, Extrait de la *Revue de Madagascar*, T. I, Paris, 1899, p. 5, note 3.

2. L. Catat, *loc. cit.*, pp. 341-342; W. D. Cowan, *The Bara land*. Antananarivo, 1881, pp. 70-72; R. Baron, *The Bara* (trad. du malgache) Ant. Ann., n° V (1881), p. 107.

bara est le même que le procédé sakalava : ainsi les rois *Rainitongoa* et *Ratsimamo* furent appelés après leur mort : *Andriamatsindrinarivo;* les rois *Andriantsileo* et *Tsimanompo* se nommèrent ensuite *Andriantomponarivo*. A la mort de *Benarivo*, chef du clan bara des Imanongo, le mot *be* (grand) fut taboué et remplacé par celui de *mandringaka*; *ranobe* devint *Ranomandringaka*, etc. Le Rév. Cowan donne une liste d'une vingtaine de ces mots taboués [1], mais sans indiquer leur signification directe ou figurée.

On conçoit qu'avec un pareil système d'interdictions, la langue d'une localité donnée ne soit rien moins que fixe, d'autant plus que les Malgaches n'ont pas de noms propres au sens européen du mot; les noms de tribus, de famille et d'individus ont tous un sens déterminé et sont formés au moyen de mots désignant des qualités, des êtres, des objets ou des parties d'êtres et d'objets ; et il n'y a pas de patronymes. Les exceptions à cette règle sont des plus rares. De sorte que dans la presqu'universalité des cas les noms des chefs contiennent des mots d'usage courant [2]. De plus, tout village, toute localité reçoit son nom de son chef : celui-ci venant à mourir, le nom de la localité est taboué au même titre que le nom du chef et le village change de nom : d'où maints étonnements d'explorateurs, stupéfaits de voir leur liste des noms des villages rencontrés différer notablement des listes de leurs prédécesseurs [3]. Cependant les changement consécutifs à la mort d'un chef sont après tout nettement localisés : il suffit que le mot ancien subsiste dans une localité voisine pour que son retour à l'usage au bout d'un certain nombre d'années soit possible. D'ailleurs les mots nouveaux ne sont pas construits à l'aide d'une racine nouvelle, mais seulement composés de racines anciennes; ils sont faciles à comprendre parce que descriptifs. Il faut donc se garder d'exagérer l'influence de la mise en interdit des

1. Là encore on trouve *kabeso* au lieu de *loha*, tête.
2. Cf. sur ce point J. Sibree, *Curiosities of words*, *loc. cit.*, p. 308.
3. L. Catat, *loc. cit.*, pp. 341-342.

noms de chefs : elle n'est que superficielle et ne donne nullement, comme le proclamait Catat [1], « la clef des différences notables entre le Sakalava et l'Antimerina ». Les vraies différences seraient celles qui portent sur les racines et sur la syntaxe.

La vie du chef est également réglée par des tabous qui limitent étrangement sa prétendue omnipotence. On a vu déjà que chez les Sakalava, c'est surtout le chef qui doit prendre garde à ne pas violer les tabous fixés par la coutume (*lilin-draza*) : aussi ne peut-il employer, pour la construction de sa maison, des matériaux différents de ceux dont se servaient ses ancêtres et cette maison doit-elle être exactement bâtie sur le même plan et suivant les mêmes dimensions que les maisons des chefs défunts [2]. Bien que regardé comme un être sacré, le chef n'est que peu obéi chez les Sakalava du Sud ; « il est tenu en lisière par une foule de sujétions qui règlent sa conduite comme celle d'un empereur de Chine ; il ne peut entreprendre quoi que ce soit sans que les sorciers aient déclaré le sort favorable ; il ne peut manger d'aliments chauds, certains jours il ne peut sortir de sa case, etc. » [3] ; un autre observateur dit des chefs mahafaly et sakalava du Sud : « Tels rois ne peuvent voyager en mer ou passer tel fleuve, d'autres doivent faire leurs salutations à toutes les rivières du pays [4]. » Chez les Antaimorona le chef ne doit porter ni chemise, ni habit, ni couvre-tête [5]. Quand il est malade,

1. L. Catat, *loc. cit.*, pp. 259, 260. Il cite comme exemples typiques : antimerina : *atody* (œufs), *rano* (eau) et sakalava : *fandatsaka* (ce qui tombe) et *mahalena* (ce qui mouille) : on voit qu'il n'a pas été inventé de racines ; on a simplement choisi un qualificatif. Ce système aurait pu, tout au plus, faire disparaître les anciens mots simples, qui peuvent d'ailleurs s'être conservés dans quelque coin reculé de l'île. Il faut attendre, pour se prononcer, que la dialectologie malgache soit née.

2. A. Walen, *The Sakalava*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 47.

3. De Thuy, *Étude historique, géographique et ethnographique sur la province de Tuléar*, Notes, Rec., Expl., 1899, p. 104.

4. Torquenne, *Étude sur la province de Tuléar*, Notes, Reconn., Expl., 1899, p. 114.

5. G. A. Shaw, *The Arab element in South-East Madagascar*, etc. Ant. Ann. n° XVIII (1894), p. 209.

le chef est isolé avec le soin le plus grand; on a vu que chez les Tanala, il est interdit aux roturiers et même au sorcier de pénétrer dans sa maison [1]; et comme Shaw passait par le village bara de Mandazaka, il ne put voir le chef : celui-ci, étant malade, devait rester enfermé chez lui, se cacher soigneusement des étrangers pendant un mois et ne se montrer à son propre peuple que par la fenêtre [2]. Dans ce dernier cas, le chef obéissait, il est vrai, aux prescriptions du sorcier. Toute souillure provenant du contact ou de la proximité avec un cadavre devait être épargnée au chef : « Il est défendu à tout individu qui s'est trouvé près d'un cadavre, ou qui a assisté à un enterrement, d'entrer dans le palais du souverain [antimerina] ou d'approcher celui-ci avant le délai d'un mois. A l'exception du souverain, un membre quelconque de la famille royale, s'il tombe malade, ne peut rester dans le palais ni dans son enceinte de peur qu'il ne meure et ne souille la place. Aucun membre de la famille royale ne doit s'approcher d'un cadavre si ce n'est de celui d'un parent ou d'un ami intime [3]. » Tout chef sakalava doit avant de se raser pour la première fois se barbouiller le visage avec le sang d'un homme qu'il a tué de sa propre main [4]. Sur la manière d'agir du chef à la guerre, nous ne savons pas grand'chose, assez cependant pour voir que cette conduite est réglée d'avance. Chez les Bara, le roi doit aller le premier au combat, à la tête de son clan, et ce n'est que quand il est blessé ou épuisé de fatigue que quelques guerriers viennent à son secours [5]; chez les Sakalava, le chef est « maître de tout, mais dans la guerre il doit être le premier au feu. Il a plusieurs fusils que des serviteurs

1. J. Richardson, *Tanala Customs, Superstitions and Beliefs*, Ant. Ann. Reprint, p. 221.

2. G. A. Shaw, *Rough Sketches of a journey to the Ibara*, Ant. Ann. Reprint, p. 235.

3. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, Trad. Monod, Toulouse, 1873, p. 346. Cf. plus haut, p. 65.

4. J. Richardson, *Scraps of folk-lore*, Ant. Ann. Reprint, p. 529. A. Grandidier, *Madagascar*, Extr. Bull. Soc. Géogr. Paris, avril 1872, note 1.

5. H. W. Little, *Madagascar, its History and People*, London, 1884, p. 221.

lui chargent et il ne fait que les décharger. Si deux princes sakalaves se font la guerre, les soldats se garderont de tirer sur le roi du camp ennemi. Quelquefois les deux rois s'attaquent ; le combat général se change en un combat singulier et les soldats n'osant intervenir, restent spectateurs haletants et respectueux [1] ; « si un guerrier s'oubliait et oubliait ses devoirs au point de diriger intentionnellement son arme contre le roi ennemi, le malheureux serait à l'instant mis à mort, d'ordre de ses chefs, et tous les siens subiraient le même sort que lui... cette loi est acceptée par tous les peuples [sakalava] indistinctement [2] » ; « la personne du roi étant sainte, nul n'oserait tuer un roi [3] ». Cette réglementation élargit singulièrement la sphère d'action du chef pendant la bataille : il peut tuer autant qu'il veut, tout en étant taboué pour les combattants roturiers ou nobles.

Les tabous relatifs au chef énumérés, il reste à en dégager la signification et l'utilité. Le caractère à la fois saint et sacré (*masina* et *fady*) des chefs malgaches ne fait évidemment aucun doute : mais, quand et pourquoi le chef est-il saint, quand et pourquoi est-il sacré? On a vu que les rois antimerina acquéraient la qualité *hasina* en montant sur une pierre, elle-même *masina :* encore fallait-il pour être capable de cette acquisition appartenir à une certaine famille douée d'un *hasina* héréditaire. Car ce qui distingue, à mon avis, les nobles malgaches des roturiers, c'est précisément cette puissance impondérable spéciale qui rend efficaces leurs actes et leurs paroles. Aussi les nobles et les membres de la famille royale, pouvaient-ils approcher de certains objets et êtres doués de *hasina* sans en éprouver de dommage ; au contraire, cela renforçait leur puissance interne. En montant sur la pierre, le nouveau roi renforçait la

1. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 44.
2. L. Crémazy, *Notes sur Madagascar* (Sakalaves de la côte occidentale), *Revue maritime et coloniale*, t. LXXVI (1883), p. 614.
3. E. O. Mac Mahon, *The Sakalava and their customs*, Ant. Ann., n° XVI (1892), p. 390.

portion de sainteté qu'il avait en lui de par sa qualité de membre de la famille royale. Chez d'autres tribus malgaches, ce renforcement s'obtenait par la possession des *reliques* dont il a été parlé plus haut, qui sont absolument assimilables à nos reliques de saints, réceptacle de la vertu des défunts ; toute la puissance, toute la sainteté de la famille royale sakalava, personnification de la société tout entière, s'y trouvait comme concentrée, éternellement efficace et assimilable ; ce n'était pas seulement le pouvoir politique mais la vie même de la société qui y était déposée ; leur possession assurait à la fois une acquisition de sainteté et un pouvoir spécial, celui que confère toujours la prise de l'objet qui contient ce que J. G. Frazer nomme « l'âme extérieure » et qui serait plutôt la « vitalité extérieure ».

Cette théorie de la sainteté du chef n'est exposée directement par aucun document malgache sinon en ce qui concerne les Betsileo ; elle seule, cependant, permet d'expliquer certaines croyances et certains actes relatifs au chef. Chez d'autres peuples cette idée de sainteté du roi est exprimée avec plus de précision. Voici comment les Malais la conçoivent :

« Non seulement la personne du roi est regardée comme sacrée, mais la sainteté de son corps est conçue comme pouvant se communiquer à ses *regalia* et comme capable de tuer quiconque viole les tabous royaux. C'est ainsi qu'on est persuadé que quiconque offense sérieusement la personne royale, touche (fût-ce pour une seconde) ou imite (même avec la permission du roi) les objets royaux, ou qui fait un mauvais usage des insignes ou des privilèges de la royauté, sera *kěna daulat*, c'est-à-dire frappé de mort par une sorte de décharge électrique de ce Pouvoir Divin qui, d'après les Malais, réside dans le roi et qu'ils nomment *Daulat* [1]. » Cette *daulat* [2] est évidemment le *hasina* malgache, par définition : mais c'est sur la transmission et les effets du *hasina*, qu'on

1. W. W. Skeat, *Malay Magic*, London, 1900, p. 23.
2. Le mot est arabe mais la notion est universelle.

manque de renseignements. Cette notion de la sainteté redoutable des chefs se retrouve partout : on connaît suffisamment les cas de l'antiquité grecque et romaine, et ceux si complexes du Japon et de la Chine ; en Afrique les roitelets sont de même doués d'une puissance spéciale. M. W. Skeat ajoute [1] : « On ne doit pas oublier que les Malais croient fermement que leurs rois ont une influence personnelle sur l'activité de la Nature, sur la croissance des moissons et la fécondité des arbres fruitiers. Cette même propriété est supposée résider à un degré moindre dans les délégués du roi et même dans les personnes des Européens gouvernant les districts » [2]. De même A. Walen dit des Sakalava : « Si le pays vient à souffrir d'une calamité, on considère généralement que la faute en est au roi ou à quelqu'autre membre de la famille royale qui aurait transgressé les lois des ancêtres (*lilin-draza* = coutume) ; il a probablement construit une maison trop grande [3], mangé ou bu des choses défendues [4]. — Bien qu'il soit dangereux pour n'importe qui de violer la coutume, c'est au roi tout spécialement à prendre garde de ne pas le faire, car toute violation de la part du souverain amènerait les pires calamités sur la nation tout entière. Afin d'éviter un pareil désastre, il est de la plus grande importance que le roi et sa famille obéissent au *lilin-draza* : car si une violation de la coutume par un Sakalava ordinaire fait descendre la vengeance [des ancêtres] sur une famille entière, combien plus sûrement une pareille violation par le roi n'amènerait-elle pas le malheur et la misère pour la nation tout entière ! Toutes les coutumes et cérémonies sacrificielles doivent être rigoureusement observées conformément au *lilin-draza*, mais surtout celles qui se rapportent au roi et au royaume » [5]. Et Leguével de Lacombe disait déjà des Antaimo-

1. *Loc. cit.*, p. 36.
2. Les représentants dans les provinces des souverains de Tananarive participaient également à la sainteté et aux *regalia* de ceux-ci.
3. Cf. plus haut le tabou relatif à la construction de la maison du roi.
4. A. Walen, *The Sakalava*. Ant. Ann., n° VII (1883), p. 43.
5. *Ibidem*, p. 47.

rona : « Quoique les chefs de cette tribu soient élus par le peuple, on a pour eux, pendant qu'ils exercent le pouvoir un respect qui tient de l'adoration; mais si une récolte de riz vient à manquer ou s'il survient toute autre calamité, on les dépose aussitôt, quelquefois même on les tue, et cependant on choisit toujours leur successeur dans la famille [1]. »

Il suit de là que les membres de la famille royale, mais surtout le roi, concentrent en eux toute la vitalité du peuple. Chacune des actions du chef règle la destinée de la société entière; il est précisément l'individu le plus social : loin d'être en dehors et au dessus de la société, il en est l'incarnation, et ne vit que pour elle. Si, en effet, il fait du mal à la société, celle-ci se venge en le supprimant. Ce qu'il y a de curieux, c'est que le succès seul décide de la créance à accorder au *hasina* de chaque chef : si le roi actuel est vaincu, c'est qu'un autre avait plus de puissance que lui; et c'est à ce dernier à régner, car alors seulement la société incarnée dans le chef vivra bien. Une conséquence de cette manière de voir est ce qu'on nomme si improprement « *fatalisme* », puisqu'aussi bien les demi-civilisés ne voient dans le mouvement social et naturel qu'un jeu de forces; si la plus forte de ces forces l'emporte, c'est, selon eux, naturel, c'est justice.

Toute diminution de la puissance du roi est une diminution de puissance, de vitalité, de bonheur, de succès, pour la société. Il faut donc avant tout que la puissance royale, le *hasina*, soit mise à l'abri. On peut l'incorporer dans la Pierre sainte, dans les Reliques, dans un arbre, dans un poteau [2] etc., et cacher ce réceptacle.

De plus, ces divers réceptacles, le souverain lui-même et sa famille sont tous revêtus de cette enveloppe protectrice qu'est le tabou. Ici encore le tabou malgache présente donc ses deux formes parallèles : *a*) il règle la conduite des sujets de façon à ce que ceux-ci ne viennent pas diminuer le *hasina*

1. Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar*, Paris, 1840, T. I, pp. 229-230.

2. Procédés tous employés à Madagascar.

du chef; *b*) il règle la conduite du chef afin que celui-ci ne laisse pas échapper, par des actions inconsidérées, une partie de son *hasina* [1].

1. Le seul groupement malgache auquel ne s'applique pas tout ce qui a été dit dans ce chapitre, serait, semble-t-il, celui des Bezanozano qui ont des chefs électifs appelés *mpifey* (L. Vallier, *Origine ethnique des Bezanozano.* Notes, Rec., Expl., 1898, t. II, p. 1593); mais le fait demanderait confirmation.

CHAPITRE VIII

TABOUS DE CLAN, DE CASTE ET DE CLASSE

Le chef malgache est toujours un membre d'une famille spéciale qui se distingue des autres familles tant nobles que roturières en ce qu'elle a pour fonction de fournir à la société un chef doué de certaines qualités requises; elle est donc spécialisée; comme de plus elle est placée socialement au dessus des autres familles, et comme ses membres ne peuvent s'allier sexuellement qu'entre eux, on est en droit de regarder la famille royale à Madagascar comme constituant une *caste* [1]. M. Jully a tenté de démontrer, en s'appuyant sur un certain nombre de documents pseudo-historiques, que les membres de toutes les familles régnantes de Madagascar appartiennent à une souche commune; c'est par fragmentations successives d'un clan royal primitif que se seraient formées les castes royales antimerina, sakalava, antaimorona, etc., et c'est de ces castes que serait issue, par une multiplication progressive et par de fréquentes déchéances politique, la classe entière des nobles (*andriana*) [2]. L'idée est

1. Voir une étude comparée des notions de clan, de caste et de classe par C. Bouglé, *Remarques sur le Régime des Castes*, Année Sociologique, IV (1901).

2. A. Jully, *Documents historiques; origine des Andriana ou nobles*, Notes, Rec. Expl. 1898, t. II, pp. 890-898 avec deux tableaux; les *documents historiques* sont extraits du recueil *Tantara ny Andriana* publié par le P. Callet; les *preuves* sont : 1° la concordance des faits historiques; 2° la similitude des noms; 3° la similitude des coutumes; 4° la similitude des constructions (plan et matériaux).

ingénieuse, mais les preuves choisies par M. Jully sont des plus fragiles. Deux objections de principe peuvent être d'ailleurs formulées. D'abord, si deux familles régnantes affirment leur parenté, cela ne prouve pas leur consanguinité car, à Madagascar comme en d'autres pays, une alliance politique ou commerciale se cimente toujours par une fraternisation; tout acte qui intéresse deux ou plusieurs individus, deux ou plusieurs groupements doit être consacré par une cérémonie spéciale qui supprime les barrières, les tabous, et qui fonde l'unité d'action sur une parenté artificielle assimilée à la parenté naturelle. L'institution de la fraternisation rend donc des plus hypothétiques tous les tableaux généalogiques tracés d'après des affirmations indigènes; cette remarque avait été faite déjà pour la famille malgache ordinaire par les quelques observateurs qui ont tenté d'en étudier la constitution; elle vaut encore davantage lorsque la recherche porte sur l'origine et la parenté des familles souveraines; déjà Guillain [1] mettait les généalogistes en garde contre cette chance

1. M. Guillain, *Documents sur l'Histoire, la Géographie et le Commerce de la partie occidentale de Madagascar*, Paris, 1845, pp. 346-347, note : « Dès que deux Malgaches se sont liés par le *fattidrah*, les parents de chacun d'eux prennent à l'égard de l'autre le même titre de parenté qu'ils auraient eu si la fraternité selon le sang avait existé réellement entre les deux contractants. Il y a plus, les effets de cette alliance s'étendent aussi dans le même sens aux membres des deux familles les uns par rapport aux autres. De cette coutume, il existe, pour l'Européen qui visite le pays et l'observe superficiellement, une très grande difficulté à reconnaître les véritables liens de parenté qui existent entre les individus; et c'est pour lui une source d'erreurs fréquentes, qu'il conservera infailliblement pendant son séjour et qu'il emportera au loin, s'il ne vient se heurter à quelque fait évidemment impossible, qui l'amène alors à provoquer une explication. Ainsi pour un voyageur qui, ne connaissant pas l'histoire et les usages du pays, s'arrêterait aujourd'hui sur quelque point de Féérègne (Fiherana) ou du Ménabé, il serait avéré, par le dire de la population, que les princes Andraïvoulas et les Vola mènes sont de la même famille consanguine : il n'en est rien pourtant ». Comment, par suite, attribuer quelque valeur aux légendes historiques qui apparentent entre eux tous les rois et chefs Antimerina (d'après le *Tantara ny Andriana*, dépouillé successivement par les PP. Abinal et la Vaissière, Malzac et par M. Jully), Sakalava (L. Thomassin, *Notes sur le royaume de Mahabo*, Notes, Rec., Expl., 1900, pp. 395-401), Bara (Du Bois de la Villerabel, *Étude sur le secteur des Bara Imamono. ibidem*, 1899, pp. 523-525; du même, *La tradition chez les Bara*,

d'erreur à propos de la consanguinité supposée des chefs andraïvola avec les chefs sakalava du Ménabé (les Volamena). Grâce à la fraternisation de proche en proche, des chefs Bara de l'extrême Sud pourront donc se déclarer apparentés à des chefs Antankarana de l'extrême Nord de l'île : mais cette affirmation ne permettra pas de considérer toutes les familles régnantes comme consanguines et de même origine ethnique localisée. Il sera moins scientifique encore d'accepter pour véridiques des traditions pseudo-historiques qui, à Madagascar comme chez les Musulmans ou dans les Chansons de Geste, sont inventées pour les besoins d'une cause, en manière d'explication et de justification. Or les légendes historiques malgaches ont principalement pour objet de justifier la hiérarchie sociale et les tabous qui la protègent; et leur invention n'est point un fait singulier mais au contraire un procédé généralement humain; les Australiens du Centre eux-mêmes possèdent un fonds très riche de légendes explicatives de ce genre. On n'a pas davantage le droit de prouver, comme le fait M. Jully, la véracité des traditions par la ressemblance des coutumes, et notamment par le tabou des maisons de bois. En tous pays la classe noble est la classe conservatrice; partout elle considère la perpétuité des manières d'agir comme un principe à la reconnaissance duquel le sort de la société est lié : autrefois, pour nous en tenir à Madagascar, on construisait les maisons d'après un certain plan et à l'aide de certains matériaux; au cours des siècles les roturiers, gens d'initiative et n'ayant qu'à gagner à l'adoption de perfectionnements techniques, ont transformé le plan primitif et préféré des matériaux nouveaux; mais la classe noble s'en est tenue à l'antique mode de construire et a consacré sa manière de faire à l'aide du tabou, qui assure l'immuabilité; parfois le gouvernement, composé de nobles et s'appuyant sur eux, a sanc-

ibidem, 1900, pp. 263-275), Tanala (Brun, *Notice sur le secteur d'Ikongo*, *ibidem*, 1898, t. II, pp. 1632-1640), des tribus du Sud-Est (Flacourt, Ferrand, Shaw), etc. ?

tionné les tabous-prérogatives, par exemple la défense de construire des maisons de pierre ou de brique [1], qui avait pour effet de n'admettre que la construction des cases de bois; ailleurs, comme chez les Sakalava, le chef seul devait conserver le plan des maisons primitives, les roturiers ayant toute latitude de construire comme il leur plaisait. Il est donc évident que ces tabous de clan, de caste et de classe ne sauraient être invoqués dans les discussions d'ethnologie pure.

A Tananarive il existait une caste sacerdotale proprement dite constituée par les gardiens des grandes idoles (fétiches); « ils portaient le nom de *Nourriciers du Souverain :* celui-ci avait en eux une grande confiance; leurs fonctions consistaient à recevoir puis à transmettre aux idoles les offrandes royales, à accompagner les idoles dans leurs sorties, à donner les ordres nécessaires à la conjuration des mauvais sorts; cette charge se transmettait par héritage dans la famille; il existe encore à Tananarive plusieurs de ces familles sacerdotales » [2]. Il était interdit à ces gardiens de recevoir quoi que ce soit en dehors de ce que leur payait le souverain, non pas, comme le pense M. Jully, « par mesure de précaution et de défiance indiquant la crainte continuelle dans laquelle vivait ce dernier », mais parce que tout objet provenant d'un être non sacré eût désacralisé l'idole et l'officiant, de même que la présence d'un étranger dans un village anakara eût dépouillé les habitants de leur puissance magique [3]. Certains de ces gardiens, ceux de Rakelimalaza, l'idole principale « avaient droit de vie et de mort sur leur tribu et pouvaient décapiter sans consulter le gouvernement. Ils jouissaient du privilège appelé *tsy maty manota,* c'est-à-dire de « ne pas mourir quand on s'est rendu coupable »; s'ils étaient pris en

1. Cf. p. 39.
2. C'est à quelques-uns de leurs membres que M. Jully doit ces renseignements. Cf. Antony Jully, *Croyances et pratiques superstitieuses chez les Merinas ou Hovas*, Revue de Madagascar, t. I, octobre 1899, pp. 225-226.
3. Cf. plus haut p. 42.

flagrant délit de vol ou de quelque chose de pire, ils pouvaient demander à être relâchés sur-le-champ. Ils étaient salués comme on salue les nobles et avaient droit au parasol écarlate [1]. A ce qu'il semble, les fady alimentaires auxquels étaient soumis les gardiens des fétiches nationaux (*sampy*) dépendaient des fady observés par les fétiches eux-mêmes; H. F. Standing [2] cite quelques-uns de ces tabous : il était interdit aux gardiens de manger du mouton, des oignons, du poisson, du bœuf, du sanglier, des cailles, des serpents, du poivre rouge, du miel, des volailles, du porc, etc., etc.; de manger sur une assiette noire; de boire du lait; d'élever des chats; « d'être *croisés* par du feu ou par un chien noir »; d'être frappés sur l'épaule, ou touchés du dos de la main, ou du coin d'un lamba ou avec la plante appelée *dingadingana* (*Psiadia dodonæfolia St.*). Il est à regretter que M. Jully n'ait pas étudié spécialement toutes ces interdictions; il ne donne que les suivantes : les fidèles du sampy *Kelimalaza* devaient : ne pas manger, ne pas monter (?) ni aller vers les gens (?), ne pas brûler de *tenina* (glaïeul) ni de *borona* (arbuste), ne pas apporter dans son village de bœufs noirs, de moutons noirs, de poulets noirs ni de serpents d'eau car, disait Kelimalaza, « ils ont la même couleur que moi »; il n'y devait pénétrer ni porcs, ni bœufs sans cornes, ni chevaux, ni fusils, ni étrangers (*vazaha*); les mardis, vendredis et samedis étaient fady : ces jours-là on ne pouvait approcher de la demeure de Kelimalaza, même en cas d'incendie, d'alerte ou d'attaque [3]; pour le sampy *Ramahavaly* il n'y avait rien de fady; *Rabehaza* avait en horreur la chair de mouton [4]; *Ratsimahalahy* interdisait à ses fidèles l'usage de la viande de porc [5]. On voit que sur six fétiches royaux il n'y en

1. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, Toulouse, 1873, p. 417.
2. H. F. Standing, *Malagasy Fady*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 66.
3. A. Jully, *Croyances et pratiques superstitieuses*, Revue de Madagascar, t. I (1899), p. 229.
4. A. Jully, *loc. cit.*, p. 233.
5. A. Jully, *loc. cit.*, p. 234.

avait que trois qui, suivant M. Jully, demandaient à leurs adorateurs d'observer des interdictions bien spécifiées. En outre tout sacrifice comprenait, là comme ailleurs [1], des rites de sacralisation et des rites de désacralisation.

Il faut se garder de prendre pour des *castes*, les *classes* suivant lesquelles se répartissaient les Antimerina, les Betsileo, les Sakalava et, à ce qu'il semble, toutes les populations de l'île [2]. La grande classe des nobles était constituée soit par les descendants d'anciens rois, soit par la parenté du chef régnant. Partout la division en nobles et en roturiers [3] était très tranchée; elle se poursuivait après la mort [4]. Les nobles avaient leurs privilèges; on en a déjà vu quelques-uns (liens de chanvre, salut, etc.); de plus, les nobles antimerina pouvaient seuls être enterrés dans les villages, les roturiers devant se contenter d'une fosse en rase campagne; aucun noble ne pouvait manger de la viande de bœuf dite *hena ratsy* (mauvaise viande), qui provenait d'animaux égorgés lors des funérailles; pour le sacrifice lors des funérailles d'un noble, on devait se servir seulement d'oies ou d'autres volailles, mais non de bœufs [5].

Chez les Antimerina, la classe des nobles se divisait en six groupes, communément appelés *castes*, à tort [6], puisque ce sont de vrais *clans*, c'est-à-dire des groupes formés d'individus tous parents entre eux, portant le même nom et reconnaissant une descendance commune. Les pre-

1. Cf. H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur le Sacrifice*, Année Sociologique, t. II, 1899.

2. Exception faite, peut-être, des Bezanozano : cf. Vallier, *L'origine ethnique des Bezanozano*, Notes, Reconn., Expl., 1898, t. II, p. 1590 sqq.

3. *Hova* signifie *roturier* dans l'Imerina et *noble* dans les provinces. Il ne semble pas que l'étude approfondie des notions malgaches de noble et de roturier ait été tentée.

4. Cf. entre autres plus loin au chapitre qui traite de la réincarnation (serpent, crocodile, anguille, etc.).

5. H. F. Standing, *The tribal divisions of the Hova Malagasy*, Ant. Ann., n° XI (1887), trad. par G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Fasc. I, Appendice II. Cf. pp. 154-155.

6. Comme l'avait déjà reconnu J. Carol, *Chez les Hova*, Paris, 1898, p. 21.

miers de tous, les Zazamarolahy, sont les descendants directs des souverains; certains membres de ce groupe, ceux qui sont les plus proches parents du roi, portent le nom de Zanakandriana. Puis viennent des groupes constitués chacun par les descendants d'un même ancêtre, d'ordinaire un roi. Ce sont les Andriamasinavalona, les Zanatompo, les Zanakambony, les Andrianandranandro et les Zanadralambo [1]. Tous ces groupes vivent à l'écart l'un de l'autre, suivant un code coutumier propre (*didin-drazana*) [2], et sont endogames en principe; il est cependant permis à un andriana de première ou de deuxième noblesse d'épouser une andriana de rang inférieur; par contre, il était tabou pour une femme noble d'épouser un homme de rang noble inférieur et encore plus un hova (roturier) : dans ce dernier cas, elle perdait sa noblesse et était reniée par sa famille [3]. Les règles et les rites relatifs au mariage des nobles diffèrent de ceux du mariage des roturiers : c'est ainsi qu'un andriana ne va jamais chercher sa fiancée chez elle; il reste chez lui et un intermédiaire lui amène la jeune fille que, dans ce cas spécial seulement, ses parents ne peuvent accompagner à la demeure nuptiale. Un autre privilège des nobles consiste dans le droit de construire de petites maisons en bois sur leur tombe; celles des Zanakandriana et des Zazamarolahy portent le nom de *trano masina* (maisons saintes) et celles des Andriamasinavalona celui de *trano manara* (maisons froides). Le clan des Zanakambony, qui vivait dans la ville sainte d'Ambohimasina avait seul le droit de porter le cadavre des souverains et était exempt de toute corvée royale, sinon du travail du forgeron [4]; le droit de toucher aux objets ensevelis avec

1. Autre classification dans J. Carol, *loc. cit.*, p. 22, note.

2. Julien, *Le Code des 305 articles*, Notes, Reconn., Expl., 1900, p. 125, note 4.

3. On trouvera toute la réglementation dans Julien, *Le Code des 305 articles*, Notes, Reconn., Expl., 1900, pp. 124-125 et notes; on remarquera que ce Code regarde l'inceste comme un crime; mais ceci doit être attribué à l'influence chrétienne.

4. Standing-Ferrand, *loc. cit.*, p. 153 sqq.; S. P. Oliver, *The Hova*, Memoirs of the Anthropological Society, T. III, p. 17.

le cadavre royal appartenait aux Zanadralambo et celui de toucher à la momie et au cercueil aux Zanakandriatondra [1]; les Zanadahy avaient pour charge héréditaire d'entretenir le mobilier des sépultures royales [2]. Toute la noblesse était protégée par le tabou qui interdisait aux roturiers de verser du sang noble [3].

Sur cette division du peuple antimerina en nobles, roturiers et esclaves s'en greffait une autre : toute la population libre (à l'exception du premier clan noble, apparenté au souverain) se répartissait en deux classes : les soldats (*miaramila*) et les civils (*borizano*, du français *bourgeoisie?*); les soldats se subdivisaient à leur tour en combattants et en travailleurs (forgerons, maçons, peintres, charpentiers, etc.). Les nobles de la classe des soldats étaient soumis à la corvée et à la spécialisation de métier (fonderie) [4]. Tout porte à croire que cette division bipartite est d'invention récente et due à l'influence européenne.

Certains clans roturiers jouissaient également de privilèges spéciaux, tel le clan des descendants de Trimofoloalina qui ne pouvaient être exécutés en cas de crime par la sagaie, le glaive ou le couteau [5]. Il semble que les divisions intérieures de la classe roturière dépendaient plutôt de la situation géographique que de la parenté : l'Imérina était divisé en six districts [6] : Avaradrano, Vakinisisony, Ambodirano, Vakinankaratra, Vonizongo et Marovatana. Les habitants de chacun de ces districts se classaient, à leur tour, en tribus : ainsi le peuple d'Avaradrano, d'où la maison régnante tirait son origine et qui passait avant les autres dans les proclamations publiques, se répartissait en trois grandes divisions :

1. J. Carol, *loc. cit.*, p. 257.
2. J. Carol, *loc. cit.*, p. 258.
3. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, Trad. Monod, Toulouse, 1873, pp. 302, 313.
4. Standing-Ferrand, *loc. cit.*, p. 258.
5. Abinal-La Vaissière, *Vingt Ans à Madagascar*, Paris, 1885, p. 176, donnent la légende explicative.
6. Standing-Ferrand, *loc. cit.*, p. 158.

les Tsimahafotsy, les Tsimiamboholahy et les Mandiavato; les deux premières donnèrent de nombreux ministres à la royauté antimerina et jouissaient, à ce qu'il semble, de privilèges spéciaux [1].

Enfin, parmi les esclaves on distinguait : les Zazahova (roturiers ayant perdu la liberté pour crime ou pour dettes), les Manendy (soi-disant autochtones soumis), les Manisotra, descendants des habitants d'une ville autrefois conquise), les Tsiarondahy (esclaves du souverain). Ces derniers avaient pour fonctions de recueillir le *vodi hena* (arrière train du bœuf) sur les marchés, de chanter et de jouer pour le souverain, de constituer la garde d'honneur, etc. C'est parmi les Tsiarondahy qu'on choisissait les Tsimandoa ou messagers royaux [2] qui jouissaient de tous les privilèges souverains. Les esclaves importés d'Afrique furent affranchis en bloc en 1877 et rattachés à la couronne : c'est parmi eux qu'on recrutait les Madiotanana (mains-propres) qui avaient seuls le droit de toucher aux objets appartenant au souverain [3].

Ainsi le classement des Antimerina était des plus complexes. On trouvait d'abord une répartition par classes dans chacune desquelles on distinguait des clans; certains de ces clans avaient acquis le caractère de caste; puis l'influence européenne amena une division en deux : le souverain et ses parents d'une part, le peuple de l'autre, lequel se divisait à son tour en deux : armée et civils, cependant que la classification traditionnelle continuait à subsister. Au moment où les Antimerina entrèrent en contact avec les Européens, la spécialisation de métier était déjà instituée et la transformation du clan en caste s'opérait. Toutes les légendes explicatives publiées par le P. Abinal, par H. F. Standing, par Carol et d'autres auteurs spécifient que ces clans à métier spécialisé étaient

1. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, pp. 175-176; Standing-Ferrand, pp. 159-160.
2. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, pp. 188-189; Carol, *loc. cit.*, p. 32; Standing Ferrand, pp. 161-163.
3. J. Carol, *loc. cit.*, p. 33.

de même race et de même origine que les nobles et les souverains ; on cherche uniquement à préciser de quel district et de quelle ville de l'Imerina les ancêtres de ces clans, aujourd'hui groupés à Tananarive, étaient originaires. D'autre part, les membres de la famille royale et les nobles ne se distinguent des roturiers et des esclaves non importés que par une certaine distinction de manières et par un teint plus clair qui tiennent uniquement à une éducation et à un genre de vie différents. Donc, rien n'autorise à attribuer aux différentes castes des origines ethniques différentes; les Antimerina étaient une nation parfaitement homogène et la forme des groupements sociaux est due uniquement à des causes d'ordre économique et politique, ou religieux. En effet, dans le chapitre consacré à l'analyse des qualités spéciales du souverain et de sa famille, l'on a vu que ce qui distingue ces individus des autres, c'est une certaine puissance, le *hasina;* cette puissance est héréditaire à quelque degré puisque les nobles prétendent descendre d'anciens souverains; la consécration de l'ancêtre s'est transmise à la famille entière, descendants compris; et c'est la possession de cette qualité qui s'exprime par ce que les observateurs nomment privilèges et prérogatives. Ce sont en réalité des tabous : le droit exclusif de construire de petites maisons de bois sur les tombeaux, d'être enterrés à part, de partager avec le souverain le *vodihena*, de toucher au cadavre royal, etc., est la preuve et la sauvegarde de la consécration acquise par héritage. On a vu d'autre part que le fer est un métal taboué : rien d'étonnant par suite à ce que le travail du fer soit réservé à un clan déterminé [1] qui acquiert au contact du métal un caractère sacré. Quant à la caste des gardiens d'idoles, leur rôle religieux, leur contact journalier avec des êtres doués d'une puissance considérable expliquent suffisamment les tabous qu'ils avaient à observer et ceux que devaient observer à leur égard les gens du commun. Enfin

1. J. Carol, *loc. cit.*, p. 77.

tous les esclaves qui avaient affaire directement au souverain participaient au caractère sacré de celui-ci et par suite jouissaient de quelques-uns des privilèges royaux énumérés au chapitre des Tabous du Chef.

Les populations du Sud-Est [1] se divisent en plusieurs grandes tribus qui toutes admettent aussi la répartition en nobles, roturiers et esclaves. Les nobles possèdent des traditions spéciales qui les font venir de la Mekke et descendre soit de héros musulmans (Ali par exemple), soit d'Arabes chassés par Mohammed et réfugiés dans l'île. Ces traditions n'ont guère de valeur historique; elles répondent, pour la plupart, au besoin qu'éprouvent tous les nouveaux convertis, surtout musulmans, à se créer des généalogies orthodoxes; d'autres sont intéressantes parce qu'elles ont pour but de consolider et de justifier soit un système de hiérarchies sociales, soit des coutumes et des croyances locales. Chez les Antaimorona on distingue les Mpanombily (ou Tompomenakely), nobles descendant des envahisseurs arabes légendaires et de leurs compagnons, et les Menakely ou roturiers et esclaves, qui descendent soit des anciens indigènes soumis, soit des esclaves amenés par les envahisseurs; il ne semble pas qu'au point de vue somatologique, Mpanombily et Menakely diffèrent. Les clans nobles sont les Anakara, les Onjatsy, les Tsimaito, les Antaiony, les Antalaotra, les Antaisambo, les Antaimahazo, etc. Parmi les clans menakely on trouve les Antaimainty qui ont pour spécialité de pêcher au filet et les Antaimanaja qui sont les potiers [2].

Plusieurs clans nobles sont également spécialisés. Ainsi les Anakara ont pour fonction de fournir de chefs tous les clans antaimorona ; ils sont d'une très haute noblesse et ne

1. Ces renseignements sont empruntés à : G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, 3 fascicules, Paris, 1891-1902; G. A. Shaw, *The Arab element in South-East Madagascar*, Ant. Ann., nº XVII (1893) et XVIII (1894); G. Ferrand, *Notice sur la région comprise entre les rivières Mananjara et Iavibola*. Extr. Bull. Soc. Géogr. Paris, 1896.

2. G. A. Shaw, *loc. cit.*, nº XVII (1893), p. 100.

se marient qu'entre eux; « ils sont en même temps les devins les plus redoutés de la grande île; leurs grigris jouissent d'une grande renommée même chez les tribus du nord de Madagascar. Tous leurs villages sont entourés de palissades et personne ne se hasarderait à y pénétrer sans y être appelé : la présence inopportune d'un individu étranger à la tribu suffirait à chasser les génies familiers avec lesquels ils disent être en communication quotidienne; ils sont également les dépositaires des livres sacrés » [1]. Les Anakara possèdent évidemment le *hasina* dont nous avons parlé. Ce clan de sorciers royaux me paraît constituer une caste bien définie, puisqu'à la spécialisation de la fonction sociale s'ajoute la mobilité de la résidence et l'endogamie absolue. La légende fait venir les Anakara de la Mekke en même temps que Raminia, le fondateur de la tribu des Antambahoaka. « Les Anakara connaissent les choses du ciel, c'est-à-dire le soleil et la lune; ils savent lorsqu'un malheur va se produire sur la terre... et empêchent les calamités... au moyen de charmes préventifs [2]. » C'est aux Anakara qu'on attribue [3] l'introduction dans l'Imerina des fameuses idoles Ramahavaly (celui qui peut répondre), Kelimalaza (le petit célèbre), Manjakatsiroa (le monarque unique?), Rafantaka (monsieur le pieu) qui servirent aux souverains de Tananarive de *palladia* [4].

Avec Raminia vinrent deux autres clans nobles, les Onjatsy et les Tsimaito; « ils ont la science des choses qui sont sur la terre, c'est-à-dire de tout ce qui vit; ils savent aussi, dit-on, deviner si l'avenir sera bon ou mauvais..... Leurs ancêtres avaient la science des charmes et la leur ont fait connaître.... Les Onjatsy et les Tsimaito portaient

1. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. I, pp. 4-6.
2. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. II, p. 48.
3. Cf. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. II, pp. 69-70 (traduit de l'arabico-malgache); Abinal-La Vaissière, *Vingt Ans à Madagascar*, Paris, 1885, pp. 64 sqq. G. A. Shaw, *loc. cit.*, n° XVII (1893), p. 108, dit que les Antimerina rapportèrent l'idole Kelimalaza du pays même des Antaimorona.
4. Cf. plus haut, p. 91.

autrefois le nom de conseillers des peuples ». Ils prédisent l'avenir en étudiant la démarche du sanglier et de la pintade; ils savent changer le vent en tempête, faire cesser les orages et briser les navires sur les récifs, faire tomber la foudre en plein jour lorsque le temps est sec; ils sont surtout réputés parce qu'ils connaissent les amulettes qui préservent des balles et des coups de sagaie. « Ce sont de véritables sorciers. Ils peuvent faire la paix ou la guerre et assurer la victoire tout comme les Anakara [1]. Les Onjatsy et les Tsimaito savent surtout éloigner un malheur qui va arriver, une maladie, un cyclone ou l'ennemi prêt à piller; ils s'appuient sur le destin du jour où ils font leurs sorcelleries et sur leurs livres; c'est en examinant tout ce qui vit sur la terre qu'ils prédisent, dit-on, l'avenir, d'après les livres que leur ont laissés leurs ancêtres... L'un des pouvoirs les plus extraordinaires des Onjatsy est celui de faire tomber les oiseaux qui volent...; ils connaissent aussi les étoiles, leurs positions et leurs phases »; ils peuvent attacher au dos d'un homme un mortier à riz ou un cadavre, s'ôter les yeux, déterminer le destin d'une chose qui vit, d'après son langage, faire mourir les gens [2].

De même un clan de la tribu des Antaiony, celui des Zafikazimambo, dont Flacourt disait déjà qu'ils étaient « tous ombiasses (sorciers) et escrivains », a pour spécialité la sorcellerie; ils ont également des livres sacrés, se servent d'oiseaux pour transporter les sorts à distance et fabriquent des amulettes et des charmes [3]; le clan le plus noble des Zafikazimambo, celui des Antaisakoa, était très renommé pour sa haute science: « les Anakara et les Tsimaito les regardent comme des maîtres » [4]. Les Zafiraminia étaient également

1. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. I, pp. 111-129 (traduit de l'arabico-malgache).
2. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. II, pp. 45-49; M. Ferrand affirme cependant que les connaissances astronomiques de ces sorciers sont absolument nulles.
3. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. II, pp. 65-66.
4. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. II, p. 71.

considérés comme des sorciers très puissants, qu'on venait consulter de fort loin [1].

Les membres de ces différents clans ne se contentent pas d'exercer leur métier dans leur pays : ils circulent dans tout Madagascar, surtout dans l'Imerina et jusque chez les Antaṅkaraṅa. « Ils partent de chez eux par petites bandes et traversent l'île jusqu'au Menabe; ils fabriquent des idoles et consacrent des charmes et font d'excellentes affaires; puis ils reviennent chez eux en conduisant de grands troupeaux de bœufs; on a vu des cas où ces absences duraient deux à trois ans et où le gain montait à une centaine de têtes de bétail et à une bonne somme de dollars [2]. » Aussi M. Ferrand, qui semble admettre l'origine uniquement musulmane des amulettes malgaches, pense-t-il que « les Antaimorona furent peut-être les propagateurs inconscients de ces *ody* (charmes), grâce aux nouvelles coutumes que leur conversion à l'islamisme avaient introduites chez eux » [3] et que c'est vraiment à cette tribu que les Antimerina empruntèrent leurs idoles fameuses [4]. Il me paraît plus naturel de croire que ces idoles existaient chez les Antimerina depuis bien longtemps et que le récit de leur origine méridionale n'est pas autre chose qu'une légende destinée à éviter les critiques des missionnaires catholiques ou protestants. La légende d'ailleurs est intéressante parce qu'elle prouve combien la croyance à la

1. Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar*, Paris, 1840, T. II, p. 187.

2. G. A. Shaw, *loc. cit.*, n° XVIII (1894), p. 205. Cf. n° XVII, pp. 108-109, une description de la façon d'opérer de ces voyageurs en charmes pour acquérir la confiance et la clientèle des habitants d'un village.

3. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. I, pp. 31-32.

4. Cf. Ferrand, *loc. cit.*, I, pp. 32-34. Les raisonnements de M. Ferrand sembleront bien fragiles aux historiens des religions; il se réfute d'ailleurs lui-même : « cet usage (des fétiches, charmes, talismans, etc.), *commun à toutes les religions et dont l'antiquité la plus reculée nous offre des exemples* ne put manquer d'être communiqué par des missionnaires arabes à leurs catéchumènes malgaches » (p. 32); ce qui revient à dire que les Malgaches n'avaient pas attendu, pour inventer les amulettes, charmes, etc., l'arrivée des Musulmans, dont l'influence ne s'exerça d'ailleurs que sur la forme de quelques-unes de ces amulettes.

puissance des charmes onjatsy, tsimaito, etc., était grande dans l'Imerina.

Il semble à première vue que les Anakara, les Onjatsy, les Tsimaito, les Zafikasimambo et autres clans de sorciers tirent leur puissance de la possession des *Sora-be*, livres sacrés des plus rares. Les *Sora-be* (grande écriture ; cf. *sourat* arabe) sont des manuscrits en écriture arabe ; à l'origine ils étaient écrits sur des feuilles de ravinala. Le texte comprend quelques versets du Qoran, des récits historiques et légendaires, des règles de magie, etc. ; très rares sont les individus capables de les lire [1]. Ces manuscrits ne sont pas très nombreux ; les originaux sont naturellement taboués ; il est interdit de s'en dessaisir et même de les montrer à des étrangers, car cela est fady ; le tabou est moins rigoureux pour les copies [2]. Les Sora-be, comme ailleurs les Qorans ou les Bibles, sont employés en médecine ; le procédé curatif est le contact [3]. En cas de guerre, d'incendie, de cyclone ou de tout autre cataclysme, les gardiens du Sora-be répondent de sa conservation par leur vie ; ils doivent tout laisser là, famille, propriété, richesses, pour sauver les livres sacrés. Il faut noter de plus que l'écriture arabe elle-même est aussi quelque chose de sacré puisque les enfants qui vont à l'école doivent observer rigoureusement un certain nombre de fady sous peine d'expulsion de leur famille et de leur tribu. Ils sont tenus de s'abstenir de certains aliments tels que les anguilles, certain poisson de mer, la viande de porc, etc., en même temps que d'observer une pureté morale absolue [4] ; les deux premiers de ces tabous n'ont certainement rien de musulman.

C'est à la possession des Sora-be que M. Shaw attribue le prestige dont les Antaimorona jouissent à Madagascar [5] ;

1. Cf. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. I, pp. 36-38 ; G. A. Shaw, *loc. cit.*, n° XVIII (1894), p. 205.
2. G. A. Shaw, *loc. cit.*, n° XVII (1893), p. 107.
3. Cf. quelques cas intéressants dans G. A. Shaw, *loc. cit.*, p. 107.
4. G. A. Shaw, *loc. cit.*, p. 107.
5. G. A. Shaw, *loc. cit.*, p. 108.

M. Ferrand va plus loin : « Le peuple malgache, en présence de ce phénomène incompréhensible pour son ignorance qui consistait à traduire la pensée par une série de signes, qualifia immédiatement l'écriture de sorcellerie et dès lors on fut persuadé que les Antaimorona étaient en relations avec des êtres surnaturels qui seuls avaient pu leur enseigner de telles pratiques [1]..... Leur personne devint *fady* (sacrée); toute parole qu'ils prononçaient quelque naturelle qu'elle fût, contint un sens caché qu'on s'efforçait de deviner pour en tirer un bon ou mauvais augure; quant à leurs écrits ils furent sacrés, *ody* [2], c'est-à-dire propres à jeter des sorts, à préserver des maladies ou des rencontres dangereuses, à se venger d'un ennemi [3]. » Ainsi ces deux auteurs expliquent par la possession des Sora-be et par la connaissance de l'écriture le caractère sacré, tabou, des Antaimorona et la croyance des Malgaches à la puissance de ces sorciers et des charmes qu'ils fabriquaient.

Mais ces explications sont bien unilatérales et trop influencées par la théorie musulmane [4]. Les Anakara, les Onjatsy, les Tsimaito, les Zafikasimambo, les Zafiraminia, etc., sont des clans nobles. Or, d'un bout à l'autre de l'île, les nobles sont fady, sacrés, pour les roturiers; c'est même ce tabou qui est leur caractéristique. A la puissance, au hasina qu'ils possèdent en cette qualité s'en ajoute une autre, celle que leur donne leur spécialisation dans la sorcellerie. Cette

1. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. I, p. 28 ; l'auteur ajoute : « la superstition populaire aidant, le bruit se répandit qu'ils étaient en possession des secrets de la vie et de la lumière, que la voûte céleste n'avait rien de caché pour eux et qu'ils pouvaient lire la destinée des hommes en contemplant les étoiles, entourés d'animaux bizarres inconnus des autres humains qui leur servaient d'acolytes » ; et à l'appui de cette opinion, l'auteur traduit une légende des plus intéressantes sur les Kinoly (cf. plus loin) laquelle est d'ailleurs antimerina et betsileo, mais ne prouve rien quant aux Antaimorona.

2. *Ody* n'a jamais le sens de sacré ; d'ailleurs M. Ferrand donne en note la vraie traduction du mot : charme, amulette, remède — et une liste d'ody d'après les dictionnaires d'Abinal-Malzac et de Richardson.

3. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. I, pp. 29-31.

4. Cf. l'Introduction.

spécialisation, si l'on en juge par ce qui s'est passé en Polynésie et en Mélanésie, devait être antérieure à l'introduction de l'Islamisme, qui n'a fait que lui donner une nuance et une force nouvelles. Ainsi s'explique ce fait qui a tant étonné tous les observateurs y compris M. Ferrand, et que l'abbé Rochon constatait déjà : « Il est surprenant que l'islamisme n'ait pas fait plus de progrès à Madagascar qui a été très fréquentée par les Arabes : à l'exception de la circoncision, de l'abstinence du porc [1], et de quelques autres pratiques de peu d'importance, les descendants des Arabes mêmes ont perdu de vue les principes fondamentaux de leur religion [2]. » D'ailleurs, rien ne montrera mieux comment les habitants du Sud-Est ont rattaché leurs coutumes anciennes à l'Islam que l'étude des prérogatives, c'est-à-dire des tabous propres à chaque clan.

Le tabou le plus général et le plus absolu est celui qui défend de se marier hors du clan ; ainsi la tribu des Antaimorona est endogame et chacun des clans qui la composent l'est également ; le crime le plus atroce que puisse commettre une femme antaimorona est celui qui consiste à se marier hors de sa parenté [3] ; le clan des Zafiraminia était également endogame comme le montre une des légendes sur l'origine mekkoise de Raminia, l'ancêtre éponyme qui épousa sa sœur [4] ; ce tabou s'exprime chez les femmes par le port du

1. La circoncision n'est nulle part à Madagascar d'importation musulmane ainsi que le montre l'étude détaillée des rites de cette cérémonie ; ils n'ont rien de sémitique ; le fady du porc sera discuté plus loin.

2. Abbé Alexis Rochon, *A voyage to Madagascar and the East Indies*, London, 1792, cité par G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. II, p. 126. On a vu dans l'Introduction à quelles hypothèses le besoin de concilier la théorie de l'emprunt avec les faits a conduit M. Ferrand.

3. Cf. les références au chapitre des Tabous Sexuels.

4. Flacourt, *Relation de la Grande Isle Madagascar*, Paris, 1661, p. 49; G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, fasc. II, pp. 3-4. Il va sans dire que l'inceste, qualifié d'*immoral* par M. Grandidier (cf. Ferrand, *La Légende de Raminia*, Extr. du Journal Asiatique, 1902, p. 17), ne peut être invoqué comme une preuve d'origine ou d'influence sémitique ou musulmane. Cf., plus loin, au Chapitre des Tabous Sexuels.

lamba indigène (en fibres de rafia) à l'exclusion du lamba de soie ou de coton importé [1]. D'autres tabous généraux des Antaimorona sont celui du chien et celui du porc [2]. Il semble que chaque clan noble avait en outre ses tabous spéciaux : ainsi les Antaiony ne devaient pas manger de la viande des bœufs tués pour les funérailles d'un enfant mort avant d'être circoncis, ni manger de riz le jeudi [3]. De même des tabous alimentaires très rigoureux réglaient la manière d'être des divers clans : d'après le témoignage, malheureusement un peu vague, de Flacourt [4], seuls les membres d'un même clan pouvaient manger ensemble. « Les Roandrian mangent avec les Roandrian, les Anacandrian avec les Anacandrian, les Lohauohits avec les Lohauohits et les Ontsoa avec ceux de leur sorte; et les esclaves ne mangent jamais avec leurs maîtres : les Roandrian ne mangent jamais avec les Anacandrian, ny mesme une femme Roandrian mariée avec un Anacandrian ne voudra pas que son mari mange avec elle et ainsi des autres. A Manghabei c'est une autre coustume, car les esclaves mangent avec leurs maistres et les maistres ne font point de difficulté de manger avec eux. » Ce cas d'endocommensalité paraît d'ailleurs unique à Madagascar. De plus les membres d'un clan ne mangeaient pas des animaux égorgés par ceux d'un autre, à ce qu'il semble d'après un manuscrit arabico-malgache [5] : « Les Antairotro ne mangent pas des animaux tués par les Antakazimambo de même que nous (Antaisakoa) ne mangeons pas des animaux tués par les Antairotro. Chaque sorcier a ses charmes ; les Antaisakoa ne s'éloignent pas du parfum du roi d'Ivato », c'est-à-dire, suivant M. Ferrand, que la noblesse des Antaisakoa leur permet d'être constamment en contact avec le roi. Un autre clan, celui des Antaivandrika, jouit d'une prérogative bizarre sur

1. G. A. Shaw, *loc. cit.*, n° XVIII (1894), p. 208.
2. Cf. plus loin, au Chapitre des Tabous Animaux.
3. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. II, p. 59.
4. Flacourt, *loc. cit.*, p. 111.
5. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. II, p. 72.

celui des Zafind-Raminia : une légende [1] raconte que Raminia et sa sœur quittèrent la Mekke en emmenant leurs serfs les Antaivandrika, les Mofia, etc. ; un orage surprit les boutres et Raminia proposa de jeter à la mer tous les enfants ; les Antaivandrika jetèrent les leurs, Raminia ne jeta que des pierres : « Assis sous l'arbre *vandrika* (d'où ils tirent leur nom) les Antaivandrika pleurèrent abondamment. Puis la colère s'empara d'eux et ils couvrirent de malédictions Raminia le noble. Depuis cela ils ne lui obéirent plus ni à ses descendants ; et ils sont allés servir le clan noble des Antaiony ; car les Antaivandrika aiment les Andriana (nobles). Aujourd'hui encore lorsque les Antaivandrika enlèvent aux Zafindraminia quelque chose par force ou par ruse, ceux-ci sont obligés de leur donner l'objet enlevé. Quand les Zafindraminia tuent un bœuf, les Antaivandrika prennent une cuisse entière et les Zafindraminia n'osent pas la leur reprendre ; et d'autres choses encore auxquelles ceux-ci tiennent et qu'ils ne peuvent ni empêcher d'être enlevées par ceux-là, ni leur réclamer. Cependant si quelque Zafindraminia habite au milieu d'Antaivandrika, ceux-ci le traitent bien ; ils rendent facilement leurs prises lorsqu'ils savent que leur propriétaire y tient beaucoup. Mais s'ils ne les rendent pas, les Zafindraminia n'osent pas leur réclamer les objets volés » ; et M. Ferrand remarque qu'aujourd'hui encore « les Antaivandrika, grâce à la légende, peuvent s'emparer impunément des biens des Zafindraminia [2] ». Un Antaivandrika peut entrer à toute heure dans une case antambahoaka et y prendre ce qui plaît ; il lui suffit, pour ne pas être poursuivi, de décliner sa filiation [3]. En réalité ce n'est pas à la légende qu'ils doivent ce droit au vol, mais c'est au contraire la légende qui sert à expliquer — assez mal, et contrairement à notre logique — un droit très ancien d'un des clans sur l'autre. Il semblerait

1. Cf. G. Ferrand, *loc. cit.* II, pp. 76-78.
2. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. II, p. 78 note.
3. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. II, p. 25.

que le fait seul de l'appropriation par un Antaivandrika d'un objet appartenant à un Zafindraminia rende cet objet tabou pour l'ancien propriétaire; car ce n'est évidemment pas là un droit qui tient à une supériorité physique ou guerrière.

Quelques tabous de clan à clan sont donc en même temps des tabous de classe. Flacourt dit, on l'a vu, que dans certaines régions les nobles ne peuvent manger avec les roturiers, ni avec les esclaves. Chez les Antaiony il existait un tabou de bain : « Lorsqu'un seigneur Antaiony se baignait et voyait un serf qui se baignait aussi, il portait vivement les deux mains à sa tête et s'écriait : « Voilà un chien que je surprends se baignant! » Le serf pleurait et était très affligé. » Le geste et l'imprécation (le chien était tabou) devaient purifier le noble et annuler les effets de la contagion. Si un seigneur Antaiony tombait, les serfs devaient se jeter immédiatement à terre; et s'il voyageait en pirogue et tombait à l'eau, les serfs devaient en faire autant [1].

Le tabou antaimorona le plus intéressant est le suivant, où maints voyageurs ont voulu voir un effet de l'influence musulmane ou juive : seuls les membres de certains clans avaient le droit de mettre à mort les animaux destinés à l'alimentation. Suivant Flacourt, les Zafferaminia se divisaient en Blancs, Rhoandrian (c'est-à-dire Andriana, rois nobles), Anacandrian (fils des rois, princes) et Ondzatsi (Onjatsy) — et en noirs, Voadziri (Voajiry), Lohauohits (Lohavohitra, chefs de village) Ontsoa (roturiers) et Ondenos (Andevo, esclaves) [2]. Les Anakandriana et les Roandriana avaient le droit de couper le cou aux bêtes; les Onjatsy ne pouvaient pas couper la gorge seulement à un poulet; les Voadziri pouvaient couper le cou aux bêtes lorsqu'ils étaient éloignés des Blancs ou lorsqu'il n'y avait ni Roandriana, ni Anakandriana dans leur village [3]; quant aux Lohauohits, « il faut qu'ils aillent quérir un Roandrian ou un Anacan-

1. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. II, p. 33.
2. Flacourt, *Relation de la Grande Isle Madagascar*, Paris, 1661, p. 47.
3. Flacourt, *loc. cit.*, p. 6.

drian pour coupper la gorge quoi qu'il y en aye qui possède plus de huict cens bestes » [1]. Le même auteur dit des Zafehibrahim (Zafiborahy) de la région de Manghabei (Antongil) : « ... quand ils devraient mourir de faim, ils ne voudroient pas manger d'une beste ou volaille à laquelle nous aurions couppé la gorge, ni manger dans la villangue ou pot où nous aurions fait cuire nostre manger, à moins que ce ne soye le Philoubei (chef-prêtre) qui eust couppé la gorge aux volailles ou à la beste dont nous mangerions la viande » [2]. Le même privilège appartenait dans la région de Matatane aux Zafikasimambo : « ils sont plus bazanés que les autres Blancs; mais toutefois, ils sont les maistres, et les autres Blancs n'oseroient pas coupper la gorge aux bestes, ni mesme aux volailles, quoy qu'elles soient à eux, mais il faut que ce soit un Casimambou qui le fasse, lequel ils mandent chez eux pour cet effet, quand ils veulent faire tuer un bœuf ou autre animal pour manger » [3]; d'où, selon une légende [4], leur rivalité avec le clan roturier des Antairotro qui voulaient également s'approprier ce droit; les Zafikasimambo sont un clan noble antaiony [5]; mais les Antaiony sont eux-mêmes un clan noble des Antaimorona; on lui donnait le surnom de *coupeurs* à cause de ce privilège : « Lorsque les Antaimorona voulaient tuer un animal, bœuf, oiseau ou poule, c'était le seigneur qui devait d'abord lui couper la gorge; s'il n'en était pas ainsi, l'Antaimorona commettait une faute très grave et ne pouvait pas manger la bête qu'il avait tirée lui-même [6]. » Cette loi, dont les transgresseurs étaient punis de mort fut observée jusque vers 1880; à cette époque, les roturiers et esclaves antaimorona se soulevèrent et chassèrent les nobles, et la paix ne se

1. Flacourt, *loc. cit.*, p. 47. L'abbé Rochon, *A voyage to Madagascar and the East Indies*, London, 1792 (trad. par Ferrand, *loc. cit.*, fasc. II, pp. 127-128) ne fait que résumer ou traduire Flacourt.
2. Flacourt, *loc. cit.*, p. 306.
3. Flacourt, *loc. cit.*, p. 17.
4. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. II, pp. 71 et 72.
5. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. II, p. 69.
6. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. II, p. 33.

fit que sur l'autorisation donnée aux roturiers et aux esclaves de tuer eux-mêmes les animaux destinés à leur consommation [1]. En égorgeant l'animal, les Antaiony islamisés disent : « Au nom de Dieu clément, et miséricordieux, Dieu est le plus grand [2] » ; les Anakara [3] disent : « Que cet animal que nous allons manger soit bon ! » — Si on tue un bœuf : « Que ce bœuf que nous tuons soit bon ! Que votre corps soit heureux en le mangeant ! » Une fois le bœuf tué : « Que ce bœuf nous rende heureux et contribue à nous donner une longue vie, ô Andriamanitra ! » Cette invocation à Andriamanitra était de rigueur quand les nobles égorgeaient les animaux qu'un roturier leur avait apportés à cet effet [4]. Leguével de Lacombe présente l'autre nuance de la coutume : « Les Zafféraminians ne peuvent manger que les animaux qu'ils ont tués eux-mêmes et se laisseraient plutôt mourir de faim, que de toucher à d'autres viandes [5]. » De même les Zaffeibrahim de Tamatave : « Il n'y a que ceux qui scauent une certaine prière qu'ils nomment *Minoreche* qui ont la faculté de coupper la gorge aux bestes, en quoy ils sont si scrupuleux qu'ils mourroient plus tost de faim que de manger de la viande d'une beste qu'un chrétien et un homme du costé du Sud auroit tuée [6]. »

La coutume est évidemment très ancienne ; il en est déjà parlé dans la légende donnée par Flacourt et qui devait servir à prouver l'origine mekkoise des Zafiraminia. Ayant exposé que Raminia n'est pas né d'Adam, mais sorti de la mer ou né de l'écume, la légende dit : « Ramini étant sur le rivage s'en va trouver Mahomet à la Mecque, luy conte son origine dont Mahomet fut estonné, et lui fit grand accueil ;

1. G. Ferrand, *Notes sur la région*, etc., *loc. cit.*, p. 6.
2. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. II, pp. 55 et 59. C'est le *Bismillahi* arabe.
3. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. I, p. 21.
4. G. Ferrand, *Notes sur la région*, etc., *loc. cit.*, p. 6. Flacourt dit seulement, *loc. cit.*, p. 307, que le sacrificateur prononce quelques paroles en élevant les yeux au ciel.
5. Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar*, Paris, 1840, t. II, pp. 187-188.
6. Flacourt, *loc. cit.*, p. 22.

mais lorsqu'il fut question de manger, il ne voulut point manger de la viande qu'il n'eust couppé la gorge luy mesme au bœuf, ce qui donna occasion aux sectateurs de Mahomet de luy vouloir mal et mesme furent en dessein de le tuer, à cause du mespris qu'il faisoit de leur Prophète; ce que Mahomet empescha, luy permit de coupper la gorge luy mesme aux bestes qu'il mangeroit et quelques temps après il lui donna une de ses filles en mariage, nommée Rafateme (Fatima) [1]. » Ayant obtenu l'approbation légendaire du Prophète, la vieille coutume malgache devenait orthodoxe. A elle seule, l'invention de cette légende explicative et justificatrice suffirait à interdire tout usage, dans ce cas particulier, de la théorie musulmane. Les ressemblances possibles de la coutume antaimorona avec des coutumes juives, arabes ou autres, tiennent plutôt à des similitudes de croyances qu'à des emprunts. Mais comment expliquer la coutume malgache? Le tabou peut porter : *a*) sur le mode de tuer : couper le cou, égorger [2]; *b*) sur l'acte de faire couler du sang; *c*) sur l'acte de tuer seulement. Or, je ne sache pas que les Malgaches aient des croyances spéciales touchant le sang et l'acte de le répandre [3]; il semble que, dans les sacrifices, on puisse à volonté égorger la bête ou la sagaier, et, s'il s'agit d'une volaille, on l'étrangle, on l'étouffe, on lui coupe le cou [4]; or, les coutumes sémitiques ont pour but, au moins pour but partiel, de répandre du sang et de vider la victime de tout son sang, liquide sacré et véhicule de la vie. D'autre part, ce n'est pas seulement à l'acte de tuer qu'on attribue

1. Flacourt, *loc. cit.*, pp. 48-49.

2. Cf. le tabou Antaiony : « Voici ce qui est fady pour les Antaiony et qui l'est également dans leur pays d'origine (la Mekke)... manger d'un animal qui n'a pas été tué en lui coupant la gorge. » Ferrand, *loc. cit.*, fasc. II, p. 59; ce fady, ainsi que celui qui interdit la fréquentation des gens illettrés, est manifestement musulman; c'est là une simple conséquence du principe de contagion, également admis par les Sémites.

3. Excepté peut-être dans l'Imerina; cf. au sujet de la cérémonie annuelle du Fandroana, plus loin, le Chapitre des Tabous Animaux.

4. Cf. p. 86, la formule curieuse où le prince : *tord le cou du bœuf.*

de l'importance à Madagascar, mais aussi à celui de manger; il n'est question que des bêtes destinées à la nourriture. Si l'on se rappelle que les individus qui ont le droit et le devoir social de remplir dans le Sud-Est l'office de bouchers sont les plus nobles, c'est-à-dire les plus saints de tous, on ne pourra faire moins que de regarder leur prérogative comme une véritable fonction sacerdotale : dans le Sud-Est, les nobles constituaient une caste de sacrificateurs qui ne pouvaient manger que les animaux tués par eux-mêmes, sous peine de souillure. Chaque mise à mort d'un animal destiné à l'alimentation revêtait un caractère rituel, et, d'une manière générale, l'acte de mettre à mort pour manger était interdit; l'intervention rituelle du noble levait le tabou; à ce tabou général s'ajoutaient, peut-être, des tabous spéciaux qui le renforçaient : dans tout Madagascar les bœufs étaient autrefois sacrés; on les élevait non pour les manger, mais pour les sacrifier dans des occasions solennelles; de même les volailles étaient sacrifiées en l'honneur de divinités supérieures ou inférieures; et maints animaux sauvages étaient taboués, entre autres le sanglier, la pintade, etc. Le sacrifice par la main du noble levait un tabou prémiciel qui est à rapprocher de ceux qui pesaient sur les récoltes avant qu'elles ne fussent désacralisées par un rite annuel, par exemple par le don des prémices à la divinité ou au chef, et de ceux qui étaient levés, avant chaque repas, par le moyen d'une libation, de même que le don au souverain de l'arrière-train d'un bœuf autorisait les Antimerina à manger l'animal abattu. Le rite du Sud-Est et celui du Plateau central sont deux formes différentes d'une même coutume, créée par une même croyance : l'accomplissement du rite faisait d'une chose *tabou* une chose *noa*.

Cette explication diffère essentiellement de celle que Robertson Smith [1] a proposée de coutumes sémitiques analogues. Il admet que chez les Sémites de l'antiquité l'acte d'abattre

1. *Die Religion der Semiten*, trad. R. Stübe, Fribourg, 1899, p. 217-sqq.

un animal (chameau, mouton, etc.) n'était jamais un acte privé, indifférent, mais toujours un acte rituel qui intéressait la communauté; il existait un tabou d'abatage; de plus, Robertson Smith pense que tout abatage, étant rituel, était un sacrifice; et, appliquant sa théorie générale du sacrifice, qui, suivant lui, a pour objet la communion entre les membres du clan et de ceux-ci avec la divinité (anthropomorphisée ou animale), il conclut que le fait de sacrifier un certain animal prouve l'ancienne croyance à la parenté du clan sacrificateur avec cet animal. Aucune de ces propositions, sinon la première, ne saurait s'appliquer aux faits malgaches. Ceux-ci ont précisément été notés par l'observateur le plus ancien et qui se range parmi les plus consciencieux, par Flacourt qui n'aurait pas manqué de parler d'un repas commun et du caractère sacrificiel tribal de tout abattage chez les tribus du Sud-Est. Par contre, l'explication que je propose me semble rendre compte de tous les faits, notamment de celui-ci, qu'il n'était permis à un individu non noble de ne manger que la chair sanctifiée par la main des nobles, sacrificateurs en titre.

A la répartition en castes, classes et clans s'ajoute chez les Sakalava une division géographique. Les Sakalava de l'intérieur se nomment Masikoro et s'adonnent à la chasse, à l'élevage, à l'agriculture; les Sakalava de la côte sont plus spécialement pêcheurs; on les nomme Vezo. Ceux-ci n'étaient et ne sont d'ailleurs pas plus pacifiques que ceux-là, et tous ont, d'une manière générale, les mêmes croyances, célèbrent les mêmes cérémonies et ont élaboré la même organisation politique. Ce sont bien réellement deux fractions d'un même peuple; et pourtant les Masikoro semblent éprouver à l'égard des Vezo un respect spécial [1], si l'on interprète comme je me

1. En tous pays les populations terriennes éprouvent un sentiment de crainte et de respect à l'égard des populations maritimes; le fait a été observé en Bretagne, en Ecosse, en Allemagne, en Suède, etc. Et réciproquement, le *mépris* du marin pour le terrien est bien connu; il va jusqu'à l'endogamie : cf. Paul Sébillot, *Folk-Lore des Pêcheurs*, Paris, 1901, p. 49.

crois autorisé à le faire, le passage suivant de Mac-Mahon [1]. « Conformément aux loix de Fiherenga, édictées par le roi Lahimoriza, le Sakalava qui en tue un autre doit être mis à mort. Cependant les Vezo ne sont pas strictement soumis à ces lois; ils peuvent commettre à peu près n'importe quelle action répréhensible sans avoir à craindre d'être punis, car le roi n'est pas autorisé à faire mettre à mort un Vezo. On dit que c'est parce que si le roi était vaincu par un autre roi, il se verrait obligé de prendre la fuite et dans ce cas les Vezo mettraient leurs canots à sa disposition. C'est pour cette même raison que ce roi a décrété que tout Masikoro aurait la tête tranchée qui s'aventurerait à abîmer un canot vezo. Aussi les Masikoro craignent-ils d'abîmer ces canots, car ils savent que le roi écouterait les doléances des Vezo. Même si un Masikoro sait comment diriger une barque, il se gardera de le faire de crainte de casser ou de perdre quelque chose du canot et de s'attirer ainsi la peine capitale. » Ces privilèges viendraient aux Vezo de ce qu'ils ont secouru ce roi en une certaine occasion, après une défaite : « C'est pour cela qu'il protège toujours non seulement les canots mais aussi leurs propriétaires. » Au cas où un tabou semblable protégerait les Vezo d'autres régions que celle de Fiherenga, on se trouverait en présence d'une sorte spéciale d'interdiction tenant à la situation géographique qui conditionne une spécialisation du métier. Il se peut que ce soit également au respect superstitieux des *terriens* pour les *marins* que doit sa force la règle suivante qu'observent tous les Sakalava du Sud et les Mahafaly : « en voyage, les gens de la côte sont reçus et hébergés partout [2] »; il serait cependant prématuré de se fonder sur cette règle pour supposer que les Vezo étaient les anciens occupants du sol, ont été peu à peu refoulés par des envahisseurs de l'intérieur et ont conservé un vestige de leur ancien droit de propriété; je ne sache pas d'ailleurs que cette théo-

1. Mac-Mahon, *The Sakalava,* Ant. Ann., N° VIII (1884), pp. 60-61.
2. Torquenne, *Étude sur la province de Tuléar*, Notes, Reconn., Expl. 1899, p. 107.

rie, qui vaudrait, à ce que me dit M. P. Sébillot, pour certaines régions de Bretagne, ait été proposée pour les Vezo.

De même que chez les Antimerina, il existe chez les Sakalava une division en *clans* (à tort appelés *tribus*), en castes et en classes; ici également les observateurs ont trop facilement employé un terme pour l'autre. V. Noel parle de six *classes* chez les Sakalava du Boueni : 1° les princes du sang royal; 2° les parents éloignés ou douteux du roi (*ampandzaka*); 3° les membres de certaines familles conquérantes (*anakandrian*); 4° la bourgeoisie, les *anakombi*, qui sont attachés aux 2e et 3e classes; 5° les esclaves faits à la guerre et 6° les esclaves achetés [1]. Mais il est évident que ces six classes ne sont que trois en réalité : les nobles (classes 1 à 3) les roturiers (classe 4) et les esclaves (classes 5 et 6); et dans les nobles, les classes 1 et 2 sont de sang royal, les anak'andrian étant les nobles ordinaires [2]. Chacune de ces divisions a sa place marquée en cas de grand kabary royal [3] : les nobles se rangent autour du roi, les roturiers demeurent à une distance respectueuse et les esclaves (exception faite des esclaves royaux) doivent se tenir en dehors de la maison commune [4].

Chacune de ces classes contient à son tour un nombre variable de groupements dont les membres ont une activité sociale nettement réglée par des tabous. D'abord, le roi a le droit de se choisir des enfants libres ou esclaves, qui une fois donnés ne peuvent le quitter; les jeunes garçons prennent le nom de *Fihitra*, les jeunes filles celui de *Maromanangy*. De plus : les *Andratsoka* sont ceux qui, à la mort des chefs et des

1. V. Noel, *Recherches sur les Sakkalava*, Paris, 1843, pp. 38-39.

2. *Anakandriana* signifie descendants *d'andriana*, c'est-à-dire nobles; on remarquera que *anakombé* (bourgeois, roturier) signifie *descendants du bœuf;* cf. plus loin au Chapitre des Tabous Animaux.

3. Je n'ai pas étudié la réglementation antimerina en cas de réunion générale parce que cela m'eût entraîné à de trop longs développements; la royauté de Tananarive a d'ailleurs subi trop fortement, depuis le commencement du XIXe siècle, l'influence européenne pour qu'une critique sévère des textes puisse être laissée de côté. On trouvera des renseignements dans les livres de J. Sibree déjà cités.

4. V. Noel, *loc. cit.*, p. 41.

membres de la famille royale, ont seuls le droit de brûler les bœufs sacrifiés ; les *Tsiarana* ont celui de couper le cou aux bœufs sacrifiés en l'honneur des rois ou reines qui meurent ; les *Andraramaiva* celui de porter les coffrets où l'on conserve les *reliques* royales ; les *Jongoa*, celui de porter en terre les cadavres des roi ; les *Natobe* sont chargés de l'entretien et de la garde des cimetières royaux (*doany*) et les *Morarivobe* sont les gardiens des tombeaux royaux ; ces derniers ont également pour fonction de sonner de la trompe (*anjonabona*) et de taper sur les tambours ; ils ont seuls le droit de toucher à tout ce qui sert à brûler des parfums dans les cérémonies et seuls, à l'exclusion même du roi régnant, ils peuvent ouvrir les portes des demeures sacrées (*jamba*) sur lesquelles seuls les *Tankoala* ont le droit de monter pour les recouvrir : enfin les *Morarivokely* sont chargés de préparer les repas des rois vivants et pour la cuisson des aliments les rois n'ont confiance qu'en eux. Ces distinctions ont été observées dans le Bouéni par M. Bénévent [1], qui ne dit malheureusement pas comment ces castes se recrutent ; le groupe des *Mananadabo*, descendants d'anciens rois vaincus dont le privilège était d'être à leur mort enfermés dans des cercueils en bois qu'on précipitait ensuite dans un lac sacré, constitue certainement un clan ; et il n'est pas impossible que plusieurs autres castes sakalava aient été également des clans à l'origine, par exemple la caste des *Morarivobe* dans laquelle le roi recrute son conseil intime. Les fonctions de ces castes sont d'ordre religieux ; et il est intéressant de remarquer qu'elles tiennent au caractère spécial de sainteté du chef et de sa famille. C'est afin d'assurer la conservation de cette sainteté qu'on a institué des groupes spéciaux uniquement destinés à accomplir certains actes bien définis du rituel des funérailles. C'est de cette spécialisation des fonctions intéressant le roi et sa famille que tire son origine ce qu'on nomme la *Cour ;* toutes les *cours* de roitelets demi-civilisés présentent un caractère

1. M. Bénévent, *Etude sur le Bouéni*, Notes, Rec., Expl., 1897, T. II, pp. 67-68.

religieux et ont principalement pour fonction d'éviter la transgression des tabous de tout ordre attachés au roi et à sa famille. Le caractère religieux des courtisans demi-civilisés n'empêche d'ailleurs pas une action politique; il la renforce plutôt. Plus tard seulement la fonction politique devient prépondérante jusqu'à annuler totalement la fonction religieuse.

En ce qui concerne spécialement les rois, il est dit que tous les chefs sakalava appartiennent à la même famille [1]; mais on n'a pas de renseignements sur le nom et l'origine de cette famille ni sur les règles de succession au trône ou sur les rites d'intronisation. L'institution des *reliques*, à la possession desquelles la royauté est liée, est d'ailleurs en contradiction avec l'affirmation d'A. Walen.

On retrouve chez les Sakalava du Nord et les Antaṅkaraṅa des clans de sorciers semblables à ceux qui existent dans le Sud-Est de l'île. Ce qu'il y a de curieux, c'est que ces clans portent le même nom dans ces deux régions, si éloignées, de Madagascar. Ainsi, Guillain [2] divise les Antaṅkaraṅa en Antandrouahs, caste noble d'où sont issus tous les chefs souverains d'Ankara, en Antanzouns et en Henezouastes qui comprennent les Antzacti où l'on reconnaît les Onjatsy; Hildebrandt [3] parle aussi d'une « caste sacerdotale » des Anzuali qui, jadis, ne se mariaient qu'entre eux (endogamie) et possédaient une grande influence sur les Antaṅkaraṅa; Batchelor [4] regrette de n'avoir pas obtenu autant de renseignements qu'il l'aurait désiré « sur un clan très intéressant, celui des Onjatsy; on les trouve sur la côte Est et sur la côte Ouest et partout on les respecte beaucoup. Ils

1. A. Walen, *The Sakalava*, Ant. Ann., n° XVI (1892) p. 390. Cf. sur cette parenté légendaire, plus haut p. 121, note.

2. M. Guillain, *Documents sur l'Histoire, la Géographie et le Commerce de la partie occidentale de Madagascar*, Paris, 1840, p. 153.

3. J. M. Hildebrandt, *Ausflug zum Ambergebirge in Nord-Madagascar*, Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, XV, 1880, p. 275.

4. R. T. Batchelor, *Notes on the Antankarana and their country*, Ant. Ann. Reprint, pp. 286-287.

sont les descendants ou les représentants — car mon informateur me dit qu'il n'en existait plus — de l'ancienne caste sacerdotale de la tribu. Leur nom signifie *saint*. Tous les habitants du Nord de Madagascar pensent qu'ils possèdent un pouvoir spécial, par exemple de faire des miracles et de bénir ou de maudire les gens. Ils conservent certaines coutumes qui tendent à prouver qu'autrefois il existait une sorte de système sacrificiel du culte. Les Onjatsy ne se marient absolument qu'entre eux ». Un manuscrit arabico-malgache [1] raconte ce qui suit : « Chez les Sakalava du Nord... les Zanakongatsy leur fournissent des charmes pour assouvir leur vengeance. Les Zanakongatsy, les Anakara et les Antaitsimeto descendent de deux frères et d'une sœur [2]. Les premiers ont pour ancêtres les frères, et les Antaitsimeto et les Anakara, la sœur. Le sexe de l'ancêtre de ces derniers les obligea à quitter Iharambazaha, et ils émigrèrent dans le Sud. Ces trois frères et sœur étaient de puissants sorciers. Lors de la guerre ils firent des charmes qui enlevèrent la force aux ennemis et ceux-ci furent vaincus. Ceci se passait sous Radama I. Les Zanakongatsy sont violents et cruels parce qu'ils savent que leur personne est inviolable. Si, par exemple, ils demandent du riz et qu'on le leur refuse, ils jettent un sort sur les rizières et le riz (en herbe) est brûlé. Les Zanakogantsy excellent dans la confection des amulettes dites *fandemilahy*, c'est-à-dire qui enlèvent la force aux hommes ». C'est évidemment avec raison que M. Ferrand [3] rattache ces Zanakongatsy, alliés aux Anakara et aux Tsimaito, autres clans de sorciers, à ces Onjatsy du Sud-Est dont il a été parlé ; mais je crois que la légende citée est destinée à expliquer la ressemblance de nom et ne présente qu'une valeur historique bien relative. Il est probable que pour conserver leur puissance, leur sainteté, ces sorciers se soumettaient encore à d'autres tabous

1. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Fasc. III, Paris, 1902, p. 92.
2. Que M. Ferrand identifie avec Raminia et sa sœur Ravahinia.
3. G. Ferrand, *loc. cit.*, fasc. III, p. 95.

qu'à celui de l'endogamie ; c'est du moins ce qu'on est en droit de conclure, par analogie, d'un passage de Mac Mahon [1] qui dit des Sakalava septentrionaux : « ils ont encore une troisième classe de médiateurs entre eux et Andriananahary ; ce sont les Anakia qui doivent avant tout vivre une vie sans reproche... le vol, le mensonge, l'ivrognerie, le port d'une lance ou d'un fusil leur sont absolument interdits... sous peine de perdre leur vertu et de retomber au rang d'un Sakalava ordinaire. Ce sont des individus pacifiques et sacrés à qui personne ne fait de mal. Le plus grand crime qui soit est de tromper un Anakia. » Il se peut que ces Anakia ne soient que des faibles d'esprit, ici comme ailleurs regardés comme sacrés et saints ; en tout cas ils sont soumis à des tabous.

En ce qui concerne les autres groupements de l'île, je n'ai pas trouvé beaucoup de renseignements. On a vu au chapitre des Tabous du Chef que les Betsileo, Tanala, etc., nobles, possédaient des privilèges. En outre, un tabou spécial est imposé à tous les membres du clan royal bara des Zafimanely : « Jamais un Zafimanely ne tue un de ses parents même après les plus graves insultes » ; une légende explique cette coutume [2].

On a vu que chez les Malgaches — et il en est de même chez tous les peuples qui ont élaboré une hiérarchie sociale — les privilèges de caste et de classe ne sont héréditaires et transmissibles (par mariage ou par adoption) que si certaines conditions exactement déterminées sont remplies : ainsi, tout mariage entre gens de noblesse différente occasionne un changement de place dans la hiérarchie pour l'un ou l'autre des conjoints ou pour tous deux ; et la place des enfants à naître est réglée d'avance [3]. Cependant le maintien dans la caste ou le rejet peut encore dépendre d'autres

1. A. Walen, *The Sakalava*, Ant. Ann., nº VII (1883), p. 45.

2. Cap. du Bois de la Villerabel, *La Tradition chez les Bara*, Notes, Reconn., Expl., 1900, p. 265.

3. Cf. la réglementation moderne dans Julien, *Le Code des 305 articles*, Notes, Reconn., Expl., pp. 124-125 et notes.

facteurs dont l'étude détaillée nous entraînerait trop loin ; c'est ainsi que la conduite de l'enfant ou de ses parents au cours des rites de la circoncision a chez certaines tribus une influence décisive sur la catégorisation sociale du patient, ce qui ne s'explique qu'en remarquant d'une part que la caste et la classe sont des formes évoluées du clan et de l'autre que la circoncision est une cérémonie ayant une portée sociale, du moins originairement. Voici deux exemples typiques : chez les Tanala, la mère est obligée de se conformer à certains tabous au moment de la circoncision de son fils : elle ne peut pas manger sur son propre lit, ni manger en marchant, ni manger de la viande séchée, ni manger en secret, ni manger de la chair d'un bœuf abattu, ni emmener l'enfant en promenade ; au cas où elle violerait ces tabous, elle ferait perdre à l'enfant sa noblesse [1] ; si l'enfant satisfait ses besoins naturels pendant l'opération, « il perd sa caste », et jadis on le mettait à mort [2].

J'ai réservé pour la fin de ce chapitre l'étude des tabous linguistiques de caste et de clan parce que les documents sur cette question sont peu précis. On a vu qu'il existait un vocabulaire spécial pour parler au chef ou pour parler de lui ; ce vocabulaire s'emploie aussi lorsqu'il s'agit de sa famille et, probablement, de ses descendants. On sait qu'en certaines régions du globe, par exemple à Java, le vocabulaire diffère suivant qu'on s'adresse à un inférieur, à un égal ou à un supérieur. En était-il de même à Madagascar ? C'est ce que je ne saurais décider. En tout cas, certains faits montrent que parfois les castes et les clans avaient un vocabulaire différent de celui de leurs voisins : « l'esprit de division [?] portant chaque caste à parler et à agir différemment des autres, tels mots réservés ou pris en bonne part ici sont libres ou pris dans un mauvais sens ailleurs : ainsi *dihy*

1. J. Richardson, *Tanala Superstitions, Customs and Beliefs*, Ant. Ann. Reprint, p. 220.

2. Cap. Brun, *Notice sur le secteur d'Ikongo*, Notes, Reconn., Expl., 1898, t. II, p. 1644.

signifiera ici danse honnête et *tsinjaka*, danse de sorcier; ailleurs ce sera le contraire [1] » ; il a d'autre part été donné à M. Ferrand [2] de recueillir un vocabulaire Anakara communiqué par un membre de ce clan de sorciers « ils parlent entre eux une langue ou plutôt un argot qu'ils sont seuls à comprendre et qui est en effet très différent du malgache ordinaire »; de même un vocabulaire antambahoaka ancien publié par le même philologue contient un grand nombre de mots d'étymologie mystérieuse : « Les vocabulaires Anakara et Antambahoaka ancien ont de nombreux points de ressemblance, je croirais même volontiers qu'ils ont une origine commune et que le premier peut être considéré comme le dernier vestige d'un patois arabico-malgache né spontanément des relations avec des étrangers de langue arabe et par la nécessité de communiquer avec eux; improvisée comme le *sabir* algérien ou le *pidgin-english* parlé en Chine et dans le Pacifique, cette langue de circonstance, si je puis ainsi dire, disparut vraisemblablement avec les causes qui l'avaient fait naître; elle ne survécut pas aux immigrants musulmans et tomba en désuétude après leur disparition. Les Anakara avaient seul intérêt à en conserver l'usage pour accentuer le mystérieux isolement de leur clan déjà vénéré pour la célébration exclusive du culte ésotérique et redouté de toutes les autres tribus pour la puissance de ces sortilèges ». Pourtant il me semble que le rapprochement des vocabulaires anakara et antambahoaka avec le sabir et le pidgin-english ne saurait suffire; l'examen des vocabulaires [3] donne pour l'anakara 241 mots et expressions dont 142 sont, suivant M. Ferrand, d'origine arabe; mais je considère au moins un tiers de ces étymologies comme hypothétiques [4]; pour l'antambahoaka 223 mots et expressions, pour

1. Le P. Weber, *Grammaire malgache*, Ile Bourbon, 1855, pp. 10-11.
2. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, fasc. III, Paris, 1902, pp. 5-7.
3. G. Ferrand, *loc. cit.*, pp. 14-27 et 28-39.
4. Ainsi père (antimerina, *ray*), anakara *bi* viendrait de *ab* arabe; mère, (ant. *reny*), anakara *mi*, de *oumm* arabe; coude (ant. *kiho*), anakara *zadahy*, de *iadd*, *iedd*, main, arabe, etc.

lesquels M. Ferrand ne trouve que 81 étymologies arabes, plusieurs également hypothétiques [1]. En réalité, l'emprunt fait par les Anakara et les Antambahoaka de quelques mots à l'arabe pourrait être dû, non à des nécessités commerciales, mais surtout au besoin de rendre leur langue plus incompréhensible au vulgaire et plus bizarre ; de même les sorciers d'Europe empruntaient des mots au latin et au grec ou à d'autres langues pour se créer un jargon. Les langages analysés par M. Ferrand pouvaient être des langues sacrées, des langues tabou comme il en existe ailleurs. Il devait y avoir encore à Madagascar d'autres langages spéciaux du même genre, puisque, à ce qu'assure le P. Weber [2] des Antimerina, « la sorcellerie possède ses termes propres », comme ceux, par exemple, du *sikidy*.

1. Ainsi toux (antim. *kohaka*), antamb. *kahaka* viendrait de l'arabe *qaḥḥa*, mais est plutôt imitatif du bruit de la toux, en malgache comme en arabe cf. encore coudre et couture, mort, etc.

2. Le P. Weber, *Grammaire malgache*, Ile Bourbon, 1855, pp. 10-11.

CHAPITRE IX

TABOUS SEXUELS

On manque presque entièrement de renseignements sur la vie sexuelle des Malgaches [1]; ce n'étaient certes pas les missionnaires qui pouvaient en fournir; en eussent-ils récolté, ils se seraient gardés de les publier, retenus qu'ils étaient par cette fausse pudeur qui gêne également tant de laïques. Or, l'étude de la vie sexuelle des demi-civilisés est de la première importance pour la sociologie; elle seule peut donner la clef de maintes institutions et de maintes coutumes dont les survivances pèsent encore sur nos sociétés modernes.

A Madagascar, comme ailleurs, on trouve une séparation et une division du travail [2] entre les sexes; elle n'est pas la même chez les diverses tribus. On s'imagine qu'en règle générale, les hommes ont à s'occuper de la chasse, de la pêche et des travaux extérieurs, et que les femmes s'emploient d'ordinaire à la cuisson de la nourriture, au tissage des étoffes, etc. Pourtant, une étude même superficielle des faits montre que le mode d'activité de chaque sexe est strictement réglé. Dans l'Imerina il est fady pour un homme de pêcher du poisson à la drague, de balayer la

1. Cependant un certain nombre de médecins coloniaux se sont intéressés ces temps derniers à cette partie de la vie sociale malgache.

2. Le mot *travail* est pris ici, non dans le sens de *quantité de tâche*, mais dans celui de *mode d'activité*.

maison, de porter de l'eau ou de tresser des nattes : car, c'est là le travail des femmes [1]. Chez les Sihanaka [2], la pêche est l'occupation tant des hommes et des femmes que des enfants : mais les hommes ne peuvent pêcher que les anguilles, les femmes pêchent à la drague les petits poissons et les enfants pêchent à la ligne ; les hommes doivent laisser à terre le produit de leur pêche et c'est aux femmes à le rapporter; il existe de même une réglementation au moment de la construction d'une maison : le mari fait la charpente et les cadres de la porte et des fenêtres, et c'est le travail des femmes de combler les vides avec des nattes de *zozoro* qu'elles ont tressées elles-mêmes ; c'est aux femmes à fabriquer les poteries; les hommes doivent chercher dans la forêt le bois à brûler. Des recherches chez les Mahafaly prouveraient probablement que le jugement suivant de G. Grandidier est des plus superficiels : « la seule occupation des Mahafaly est, avec la guerre, la construction des cases... en réalité, les hommes ne font rien, tout au plus daignent-ils de temps en temps compter leurs bœufs et s'assurer que leur troupeau est au complet; tous les autres travaux sont dévolus aux femmes; c'est à elles qu'incombent les soins du ménage et la culture du maïs ou des patates nécessaires à la subsistance de la maisonnée [3]. » Les attributions des sexes sont bien définies chez les Betsimisaraka : « les hommes préparent les terres à riz, se procurent la nourriture [4], construisent les maisons, et discutent les affaires publiques ; les femmes, par contre, font la cueillette des végétaux et des feuilles de cardamum comestibles, tissent les étoffes en fibres de rafia, arrachent les mauvaises herbes des champs de riz et cuisent le riz... Quand bien même la femme serait absolument exténuée, le mari ne voudrait pour rien au

1. H. F. Standing, *Malasagy fady*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 75.
2. Rabesihanaka, *The Sihanaka and their Country*, Ant. Ann. Reprint, pp. 320, 321, 322, 323.
3. G. Grandidier, *Mœurs des Mahafaly*, Revue de Madagascar, t. I (1899), p. 177.
4. Animale?

monde broyer du riz, aller chercher de l'eau, ou arranger le feu : si une femme est présente, le seul devoir domestique de l'homme est d'aller chercher le bois à brûler [1]. » Il en est de même chez les Bezanozano [2] et chez les Bara [3]. Chez les Sakalava du Sud et les Mahafaly, c'est aux hommes à traire les vaches ; ils doivent toujours se laver les mains auparavant et le vase dans lequel on trait ne doit pas servir à d'autres usages ; c'est aux femmes à laver la calebasse ou l'assiette où mange le mari ; mais celui-ci doit toujours laisser quelque chose au fond des récipients, sinon il offense sa femme et celle-ci refuse de les laver [4].

Il existe également une réglementation en ce qui concerne la place des individus de sexe différent pendant la marche : d'une anecdote racontée par T. Lord [5], on peut conclure que chez les Antimerina, la femme marchait devant et l'homme derrière, ce qui excitait l'indignation railleuse des Zafisoro (Sud-Est de Madagascar), chez qui l'homme devait toujours marcher devant la femme ; cette dernière règle existe aussi chez les Betsimisaraka [6] : elle repose sur la croyance au caractère tabou de la femme, presque partout regardée comme génériquement impure et dangereuse. De là des croyances comme celle des porteurs qui vont de la côte au plateau central, presque tous Bezanozano : ils pensent que si une femme passe par dessus leurs grosses cannes, la peau de leurs épaules sera arrachée au premier chargement [7].

Des tabous règlent aussi la manière de porter : chez les

1. J. Sibree, *The Manners and Customs, Superstitions and Dialect of the Betsimisaraka* (traduit du malgache), Ant. Ann., n° XXI (1897), p. 69.

2. P.-G. Peake, *The Bezanozano or Bush People*, Ant. Ann. Reprint, pp. 439-441.

3. D. Cowan, *The Bara*, Ant. Ann., n° V (1881), p. 107.

4. Torquenne, *Étude historique sur la province de Tuléar*, Notes, Rec., Expl., 1899, p. 114.

5. T. Lord, *Jottings of a journey to the South-East of Madagascar*, Ant. Ann., n° XVI (1892), p. 473.

6. J. Sibree, *The Manners and Customs of the Betsimisaraka*, etc., *loc. cit.*, p. 69.

7. J. Richardson, *Scraps of Folk-Lore*, Ant. Ann., Reprint, p. 529.

Betsimisaraka [1], la femme porte les fardeaux sur la tête, s'ils sont lourds et, s'ils sont légers, sur le dos ; « si une femme est présente, on considère comme très malséant [pour l'homme] de porter un fardeau ; il serait également malséant et ridicule pour l'homme de porter quoi que ce soit sur la tête ; il faut qu'il se serve d'un bâton ; mais, les femmes se rendraient ridicules si elles portaient quelque chose sur l'épaule. »

Les tabous sexuels de commensalité semblent être plus nombreux chez les populations du pourtour de l'île que sur le plateau central. Les Betsimisaraka versent la nourriture dans un récipient unique où tous puisent : il y a une cuiller pour les hommes ; mais les femmes doivent en avoir deux, l'une pour prendre la nourriture dans le récipient et l'autre pour porter la nourriture de leur assiette de feuilles à leur bouche [2] ; chez les Bara, « quand un mari mange son repas, sa femme n'a pas le droit de s'approcher de lui ni même de le regarder tant qu'il mange [3] ». Chez les Sakalava du Sud et les Mahafaly, la femme ne doit pas boire dans le vase du mari ni s'asseoir sur la même natte [4].

Parfois, chaque sexe a son menu : ainsi l'homme mahafaly ne peut pas manger chaud, mais la femme le peut [5].

Chez les Mahafaly et chez les Sakalava du Sud la séparation des sexes a influé sur le plan des cases, l'homme ayant sa porte au Nord et la femme à l'Ouest [6].

1. J. Sibree, *The Manners and Customs of the Betsimisaraka.*, etc., *loc. cit.*, p. 69.

2. J. Sibree, *The Manners and Customs of the Betsimisaraka,* etc., *loc. cit.*, p. 70.

3. R. Baron, *The Bara*, traduit du malgache, Ant. Ann., n° V (1881), p. 107. Les Zafimanelo, clan noble des Tanala, ferment leur porte quand ils mangent et il est rare qu'on puisse les voir manger ; il se peut que ce tabou de clan soit aussi en partie un tabou sexuel. J. Richardson, *Tanala Customs, Superstitions and Beliefs.* Ant. Ann. Reprint, p. 219.

4. Torquenne, *Étude sur la province de Tuléar*, Notes, Rec., Expl., 1899, p. 114.

5. De Thuy, *Étude sur la province de Tuléar,* Notes, Rec., Expl., 1899, p. 104.

6. Torquenne, *loc. cit.*, p. 114.

La séparation des sexes au cours de l'accomplissement des rites funéraires est un fait général assez connu : on la trouve aussi à Madagascar : « Voici quelles sont les coutumes des Sihanaka en veillant un mort : un certain nombre de femmes, jeunes ou âgées, n'importe, sont réunies dans la maison où se trouve le cadavre. Les proches parents pleurent, mais les autres psalmodient et battent du tambour... un homme fait au dehors le tour de la maison et chante des couplets mélancoliques ; et ceux du dedans répondent *haié*... puis, cet homme s'en va et ceux de la maison recommencent comme avant. Cependant, les hommes sont restés dans une autre maison dite : *tràno lahy* (*maison des hommes* ou *maison mâle)* et apportent sans cesse aux femmes du rhum et des viandes cuites [1]... » Chez les Betsileo, les funérailles sont accompagnées d'une prostitution générale : mais il arrive un moment — à ce qu'il semble — où les femmes sont tabouées et obligées de partir [2]. Chez les Antimerina, lors des funérailles royales, hommes et femmes avaient leur rôle spécial, différent, et les deux sexes étaient séparés par un espace vide [3].

La séparation des sexes se poursuit chez les Bara jusqu'après la mort : « Amis et parents sont ensevelis ensemble et recouverts d'un même tas de cailloux; cependant, les maris et les femmes sont séparés dans la mort; car les femmes ne possèdent pas le privilège d'être ensevelies sur le même terrain [en général le sommet d'un rocher] que leurs maris [4]. » Mais ceci peut aussi signifier que chacun est enseveli avec ses apparentés, la femme avec les siens et non avec ceux de son mari; avant de rien décider à ce sujet, il faudrait de nouvelles recherches.

Comme tous les demi-civilisés, les Malgaches tiennent pro-

1. Rabesihanaka, *loc. cit.*, pp. 324 et 325.
2. G. A. Shaw, *The Betsileo, Religious and Social Customs*, Ant. Ann. Reprint, p. 407.
3. Abinal-la Vaissière, *Vingt ans à Madagascar*, p. 152-153.
4. R. Baron, *The Bara* (traduit du malgache). Ant. Ann., n° V (1881), p. 106.

bablement l'acte sexuel pour impur, pour sacré. En tout cas, les habitants des côtes orientales de l'île affirmèrent à Le Gentil [1] « que le pêcheur à la baleine devait s'abstenir de sa femme pendant plusieurs jours » avant de partir en expédition. Les objets qui sont utilisés pour l'acte sexuel sont revêtus d'un caractère spécial, celui de sacré. « Chez les Bezanozano, une jeune fille a toujours un grand nombre de nattes (jusqu'à 30) qui lui servent de lit; mais, après le mariage, elle n'en a que 12 à 20; il est tabou de rouler ces nattes, à moins qu'il n'y ait divorce; la jeune fille fait d'avance une natte spéciale (nommée *jebo*) qui est destinée au lit de son futur mari et une autre natte (appelée *tambilahy*) dont le mari est seul à pouvoir se servir et qu'on met à l'est du foyer; si quelqu'un d'autre que le mari s'y asseyait, le mari et la femme se mettraient en fureur; enfin, il y a une troisième natte spéciale (appelée *tsiroatritry* c'est-à-dire : pour aucun autre homme que *celui-ci* et sa femme) qui se met sur le lit nuptial [2]. » La natte nuptiale est également sacrée chez les Antaimorona ; ils l'appellent « sang » [3]. Il est évident que ces nattes sont tabouées parce qu'elles servent à l'accomplissement des actes sexuels.

Chez les Sakalava du Sud et les Mahafaly, la femme qui a ses menstrues ne doit pas coucher auprès de son mari; c'est la seule période où elle soit tenue de se laver les mains avant de cuire le repas [4].

Sur la défloration préalable au mariage, je n'ai trouvé qu'un seul renseignement, dans l'article de V. Noel [5] : « Les Sakkalava paraissent tenir aussi peu à la virginité de leur femme qu'à leur noblesse. Les jeunes filles se déflorent elles-mêmes quand elles n'ont pas été déflorées dès leur bas

1. Le Gentil, *Voyage dans les Mers de l'Inde*, Paris, 1781, tome II, p. 562.
2. P. G. Peake, *The Bezanozano or Bush People*, Ant. Ann., Reprint, p. 441.
3. Marchand, *Les habitants de la province de Farafangana*, Revue de Madagascar, t. III, 1901, p. 578.
4. Torquenne, *Étude sur la province de Tuléar*, Notes, Reconn., Expl., 1899, p. 114.
5. V. Noel, *Recherches sur les Sakkalava*, Paris, 1843, p. 56.

âge par leur mère; et un père ne marie jamais sa fille avant que cette opération n'ait été menée à bonne fin par l'une ou l'autre. Les princesses seules restent intactes ou sont censées demeurer telles jusqu'à l'époque de leur mariage. La manifestation du moindre doute à cet égard est un crime de lèse-majesté [1]. » On n'a pas de renseignements sur la circoncision des femmes chez les Malgaches.

Comme tabous destinés à assurer la fécondité, je ne trouve que le suivant : chez les Mandiavato, tribu antimerina, toute femme qui veut avoir des enfants doit jeûner le premier jour du mois d'Alakaosy [2].

Un certain nombre de tribus et de clans malgaches sont endogames [3], notamment les Antaimorona : « Les chefs de la tribu font tout leur possible pour prévenir les intermariages avec d'autres tribus. Si un Antaimoro du clan Antalaotra se marie dans une autre tribu, ou même avec une Antimerina, il est excommunié et traité absolument comme un étranger. Ses parents refusent de le regarder comme leur enfant; il est à proprement parler retranché de la tribu. On porte son deuil comme s'il était mort et il est en effet mort pour ses proches et les gens de sa tribu; [cette règle s'applique également aux femmes :] aucune femme antaimoro ne se revêt du gai *lamba* porté par les autres Malgaches ou du lamba blanc si souple des Antimerina; elle ne porte que le rude et grossier lamba de *rafia;* on pense que les femmes courraient davantage le risque d'être enlevées par les Antimerina si elles s'habillaient autrement que de leurs vêtements ternes et communs : il est donc *fady* pour une femme ou fille nubile de porter un lamba de coton; d'ailleurs, les vête-

1. Il n'existe pas encore de travail d'ensemble sur les croyances et coutumes des demi-civilisés concernant la virginité. Dans le cas sakalava cité, elle a certainement une valeur religieuse puisqu'elle n'est exigée que des princesses, c'est-à-dire de jeunes filles appartenant à une famille tenue pour sainte.

2. Lt Lévesque, *Le cercle d'Anjozorobe ou Pays des Mandiavato,* Notes, Reconn., Expl., 1898, t. II, p. 1445.

3. On a vu plus haut des cas d'endogamie de caste.

ments de dessous peuvent être de calicot de couleur »[1]; puis vient une courte description de la cérémonie qu'on accomplit lorsqu'une femme épouse un homme d'une autre tribu ou d'un autre clan, et par laquelle on la taboue: « personne ne lui permettra plus de prendre du feu au foyer d'autrui ou ne voudra lui en emprunter au sien; si elle a un enfant, personne n'ira la féliciter, si elle est malade ou si elle meurt, nul n'ira accomplir les rites : on n'aidera même pas à l'enterrer[2] ». On le voit, chez les Antaimorona, la règle endogamique est des plus rigoureuses : il est inutile, je pense, de prouver que cette endogamie n'est pas d'importation arabe ou sémitique et ne saurait dans aucun cas servir d'argument en faveur d'une théorie de parenté ou d'emprunt. Il est naturel que les populations endogames regardent l'inceste comme un phénomène licite; bien mieux l'inceste entre frère et sœur est commun chez les Antambahoaka du Sud-Est qui pensent que ces unions conduisent à la fortune[3]; chez les Antimerina, qui considèrent régulièrement l'inceste et les relations sexuelles entre parents très rapprochés comme un crime social, les souverains (Radama par exemple) avaient coutume d'épouser leur sœur et leurs proches parentes[4]. Il serait très intéressant de savoir quelles sont les règles qui limitent l'endogamie à l'intérieur de la famille malgache[5]. Il se peut que

1. C'est là un des rares tabous de costume caractérisés que j'aie trouvés; chez les Sakalava, « il est défendu aux femmes de montrer leur poitrine; elle doit être recouverte et cachée »; cf. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Fasc. III, p. 95; d'où une manière de se vêtir spéciale. Il est probable que le costume d'un sexe est taboué pour l'autre; cependant on trouve des Hommes-femmes à Madagascar, sorte de gens sur laquelle on commence à avoir des renseignements dignes de foi.

2. G.-A. Shaw, *The Arab Element in S. E. Madagascar*, etc., Ant. Ann., n° XVIII (1894), pp. 208-210; cf. encore G. Ferrand, *Notes sur la Région comprise entre les rivières Mananjara et Iavibola*, Extr. Bull. Soc. Géogr. Paris, 1er Trim. 1896, p. 5.

3. J. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, fasc. II, Paris, 1893, p. 20.

4. On trouvera les documents dans Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, t. II, Leipzig, 1860, pp. 432-433.

5. Ces limitations portent d'ordinaire sur l'ascendance féminine seulement.

l'inceste dans les familles royales, connu également ailleurs, ait eu pour but spécial de conserver dans la famille la sainteté dévolue à tous ses membres.

En d'autres régions de la Grande Ile, l'inceste a toujours été considéré comme un crime capital : et cela surtout parmi les tribus exogames. L'étude de l'exogamie à Madagascar a été particulièrement négligée parce qu'on supposait général tout phénomène social rencontré chez les Antimerina. Voici quelques documents. Chez les Betanimena, l'administrateur du tanghen disait à l'accusé : « Mon frère, si le tanghen te cause de si grandes souffrances..... c'est que dans ta jeunesse tu as peut-être entretenu un commerce incestueux avec ta mère, ta sœur ou avec quelque parente plus âgée que toi [1]. » Pour les Betsimisaraka « la parenté n'a pas de limites; elle va jusqu'à l'infini. Le mariage n'est permis qu'entre personnes de souches tout à fait étrangères et éloignées. Un cousin et une cousine d'une origine commune, mais liés au neuvième ou au dixième degré viendraient-ils à s'unir, on crierait au scandale et ils encourraient la réprobation de leurs parents [2]. » Et Thomas Lord dit des Zafisoro que « des lois très sévères règlent les degrés de consanguinité dans lesquels les individus peuvent se marier. Les enfants de frère et sœur ne peuvent se marier et cette prohibition s'étend jusqu'aux arrière-arrière-petits-enfants. Au cas où un mariage ayant été consommé, des doutes viendraient à naître en ce qui concerne l'exacte parenté des parties, on procède à un examen approfondi des généalogies et, s'il ap-

Cf., entre autres, Ellis, *History of Madagascar*, London, s. d.. t. I, pp. 164-165; J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, Trad. Monod, Toulouse, 1873, p. 181. Il est évident que la notion d'inceste dépend de l'idée qu'on se fait de la parenté : si le frère et la sœur ne sont pas considérés comme apparentés, les relations sexuelles leur sont permises et il ne saurait être question d'inceste; si la parenté se compte en ligne maternelle par exemple, un frère et une sœur de père ont le droit de s'épouser, mais un observateur superficiel qualifiera leur union d'inceste. C'est dire qu'il faut en cette matière n'apprécier et ne juger qu'après une enquête approfondie.

1. Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar*, Paris, 1840, t. I, p. 116.
2. L. Crémazy, *Notes sur Madagascar*, Rev. Mar. et Col., t. LXXX, p. 328.

paraît que les parties sont apparentées à l'intérieur des degrés prohibés, on dissout aussitôt le mariage et le mari paie une amende d'un bœuf [1] ». On trouve une forme intéressante d'exogamie chez les Bezanozano [2] : la coutume y défend le mariage entre les enfants de deux sœurs ou de femmes communes, entre l'oncle et la nièce, entre le neveu et la tante ; par contre, le mariage entre enfants de deux frères et à tous autres degrés de consanguinité est autorisé ; ces interdictions valent non seulement pour le mariage, mais aussi pour l'union temporaire ; les violer « fait mourir » ; d'autre part, il n'existe pas de prohibitions sexuelles de rang, de caste ni de fortune, la société bezanozano ne s'étant pas encore, semble-t-il, constituée en castes ni en classes. Ces tabous sexuels ne portent, on le voit, que sur l'ascendance utérine, notamment dans le cas de communauté des femmes [3], ce qui montre que l'établissement de la filiation agnatique est récent. Chez les Mahafaly et les Sakalava du Sud, les enfants de deux sœurs ne peuvent s'épouser, et les relations sexuelles avec une cousine issue de la tante sont un crime qui a pour sanction une maladie [4]. Des Tanala, il est dit seulement que les relations sexuelles sont interdites entre frères et sœurs de même sang [5] ; chez les Sihanaka, le mariage n'est interdit qu'entre frère et sœur, entre ascendants directs et entre cousins [6], mais on ne sait dans ces deux cas si la parenté est comptée en ligne paternelle ou maternelle. La réglementation

1. Thos. Lord, *Jottings of a journey to the South East of Madagascar*, Ant. Ann., n° XV (1892), p. 472.

2. Lt Vallier, *Étude ethnologique sur les Bezanozano*, Notes, Rec., Expl., 1898, t. I, pp. 70-71.

3. Il serait du plus haut intérêt qu'une étude approfondie de cette forme de mariage fût entreprise ; cf. le passage du lieutenant Vallier, *loc. cit.*, pp. 66-67.

4. Torquenne, *Étude sur la province de Tuléar*, Notes, Reconn., Expl., 1899, pp. 114.

5. Durand, *Étude sur les Tanalas d'Ambohimanga du Sud*, Notes, Reconn., Expl., 1898, t. II, p. 1276.

6. De Fraysseix, *Le pays Sihanaka*, Notes, Rec., Expl., 1898, t. II, p. 1038.

sexuelle des Sakalava est encore peu connue : « Pour se marier entre parents, il est obligatoire d'offrir à Dieu et aux ancêtres un sacrifice; on plante alors un hazoumanitre commémoratif et les époux mangent ensemble le cœur du bœuf sacrifié [1] », c'est-à-dire qu'il y a un rite de levée d'interdit; parfois, l'autorisation des parents suffit pour les mariages entre frère et sœur, qui sont assez rares [2]; l'inceste est inconnu et les relations sexuelles entre parents par fraternisation sont qualifiées d'inceste [3]; d'autre part, on sait que même de nos jours, la filiation utérine et le matriarcat se rencontrent chez les Sakalava : on pourrait donc regarder les Sakalava comme exogames avec des traces d'endogamie.

C'est donc l'exogamie qui règne en principe chez la plupart des tributs malgaches mais corrigée, on l'a vu, par l'endogamie de caste ou de classe; il est vrai que les documents sur la vie sexuelle des Malgaches, surtout des roturiers, étant encore des plus rares et des plus vagues, il ne faut donner à notre conclusion qu'une valeur temporaire.

L'exogamie n'est qu'un cas particulier d'un ensemble de réglementations qui différencient l'une de l'autre la vie des deux sexes. Chez les Betsimisaraka, par exemple, un frère et une sœur, un cousin et une cousine, un fils et sa mère ne peuvent causer seuls dans une case ni s'asseoir l'un à côté de l'autre [4]. Chez les Sakalava du Sud et les Mahafaly, les enfants de deux sœurs ne peuvent s'asseoir sur la même natte [5].

Comme tabous sexuels linguistiques, je ne connais que le

1. A. Grandidier, *Madagascar*, Extr. Bull. Soc. Géogr. Paris, Avril 1872, p. 34. Ellis parle d'un rite de même espèce qui devait être accompli dans l'Imerina en cas de mariage entre parents rapprochés en ligne paternelle, mais sans le décrire : Ellis, *History of Madagascar*, London, s. d., t. I, p. 164.

2. Le P. Walter, *in* Steinmetz, *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Oceanien*, Berlin, 1903, p. 371. Cf. encore p. 368 (traces de matriarcat).

3. M. Bénévent, *Étude sur le Bouéni*, Notes, Rec., Expl., 1897, t. II, p. 52.

4. L. Crémazy, *Notes sur Madagascar*, Rev. Mar. et Col., t. LXXV, p. 72.

5. Torquenne, *Étude sur la province de Tuléar*, Notes, Reconn., Expl., 1899, p. 114.

fait suivant : chez les Sihanaka, les individus qui ne peuvent s'unir par le mariage doivent se dire *vous;* ainsi le frère et la sœur, la mère et le fils, le père et la fille emploient *hianareo* (vous) en s'adressant la parole [1].

En ce qui concerne les tabous de la grossesse, voici une énumération intéressante qui a trait aux Antimerina : une femme enceinte ne doit pas se moquer d'une personne laide ou malformée, car l'enfant serait également entaché de laideur ou de malformation ; elle ne doit pas passer par dessus une hache, car l'enfant aurait les jambes torses; elle ne doit pas nouer du gingembre dans le coin de son lamba, car l'enfant aurait plus de cinq doigts aux mains et aux pieds ; et si elle ne veut pas risquer une fausse-couche, il lui faut se garder de tomber dans un silo à riz, de cueillir quelque chose de vert, de passer par dessus une tige de courge, d'entrer dans une chambre où se trouve un cadavre, d'attraper des sauterelles, de manger vite ; et il est fady pour elle de manger des mûres, car son enfant aurait la peau tachetée de rouge [2] ; plusieurs de ces fady s'expliquent par la croyance à l'action du semblable sur le semblable. Pour une certaine reine sakalava enceinte, le bleu était fady [3], peut-être parce que c'est la couleur du deuil. A ce qu'il semble, les Antimerina regardaient la femme enceinte comme *morte*, puisque après l'accouchement on « la félicitait d'être *ressuscitée* » [4]. Chez les Sakalava septentrionaux « quand les femmes sont parvenues au sixième mois de leurs grossesses, elles se rendent chez leur mère et à défaut de celle-ci restent dans la maison de leurs maris, mais évitent tout contact avec eux [5].

1. T. Lord, *Fady*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 117.
2. H. F. Standing, *Malagasy fady*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 76, dit qu'il existe un très grand nombre de tabous concernant la femme enceinte.
3. Vœltzkow, *Besuch des Kinkoni-Gebietes in West-Madagaskar*, Zeitschrift der Ges. für Erdkunde zu Berlin, t. XXVI (1891), p. 70.
4. J. Carol, *Chez les Hova*, Paris, 1898, p. 118.
5. V. Noel, *Recherches sur les Sakkalava*, Extr. Bull. Soc. Géogr. Paris, 1843, p. 52.

La belle-mère a donc son rôle marqué pendant la grossesse.

L'accouchement est également accompagné d'un grand nombre de tabous. Chez les Mahafaly, il est absolument interdit à la mère de crier quelles que soient ses souffrances, de même qu'il est défendu aux assistants de hâter l'événement autrement qu'en secouant la femme [1]; chez les Sakalava, quand une femme est près d'accoucher, elle quitte son mari, va vivre dans la case de sa mère ou de sa belle-mère (c'est-à-dire de la seconde femme de son père, au cas où la vraie mère est morte) : c'est là quelle accouche et qu'elle demeure un temps assez long [2]; un autre observateur dit au contraire que l'accouchée doit rester chez elle pendant huit jours près d'un feu allumé nuit et jour, ne peut manger que de certains mets permis par l'accoucheuse (une vieille praticienne) à l'exclusion de tous les autres; les amis et les parents viennent lui rendre visite et la féliciter [3]. L'accouchement a lieu sur une couchette spéciale appelée *komby* [4] sur laquelle la femme ne peut s'étendre à nouveau dès qu'elle l'a quittée. Chez les Betsimisaraka [5], la femme, lors d'une première couche, « se met sur ce lit; on lui interdit de se coucher sur le côté qu'afin qu'on ne puisse la voir des pieds à la tête. Les feuilles (assiettes) sur lesquelles elle prend son repas et les déjections de l'enfant ne sont pas jetées, mais conservées dans un récipient spécial pendant sept jours; après quoi on les brûle ensemble et on frotte la mère et l'enfant avec les cendres au sommet du front et sur les joues, et on les porte sept fois autour du foyer. A quinze jours de là, on baigne la mère et l'enfant dans de l'eau où on a mis

1. G. Grandidier, *Mœurs des Mahafaly*, Revue de Madagascar, T. I (1899), p. 177.

2. A. Walen, *The Sakalava*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 54.

3. M. Bénévent, *Étude sur le Bouéni*, Notes, Rec., Expl., 1897, Vol. II, p. 49.

4. Cf. une note sur le *komby* (par J. G. Mackay), Ant. Ann., n° XVI (1892), p. 502.

5. J. Sibree, *The Manners and Customs..... of the Betsimisaraka* (trad. du malg.), Ant. Ann., n° XXI (1897), p. 72.

des feuilles de limonier ou de citronnier ; on appelle cela : le bain dans l'eau-de-collier-de-corail (*ranom-boahangy*). A ce moment-là, également, tous les gens se réunissent pour boire ensemble du rhum, à quoi on dépense un à deux dollars ; mais l'accouchée n'est autorisée qu'à manger un seul poulet tué tout exprès pour elle jusqu'à ce qu'elle quitte le *komby*, et on ne lui donne que des feuilles de *saonjo* (sorte d'arum comestible, *colocasia antiquorum Schott*). Mais une fois qu'elle a quitté le *komby*, il ne lui est plus permis de s'y recoucher; et à ce moment-là [des relevailles] les gens s'assemblent une fois de plus et boivent et luttent entre eux ». Ce document montre clairement la portée sociale — et non pas seulement individuelle — des rites et tabous de l'accouchement. Chez les Bara, où l'accouchement est surveillé et dirigé par les membres mâles de la famille, la réclusion de l'accouchée ne dure que quatre jours [1]. Chez les Voalava (clan sakalava), c'est le sorcier qui, moyennant rémunération, lève les tabous auxquels est soumise l'accouchée ; ce sont d'ordinaire des tabous alimentaires; il lui était par exemple interdit de manger de la chair d'animaux femelles si l'enfant était un garçon et inversement [2]. On voit que l'accouchée est tabouée, dangereuse, et qu'elle ne peut reprendre la vie sociale qu'après l'accomplissement de rites de purification; de même, chez les Antambahoaka du Sud de Madagascar « pendant qu'on procède à la toilette du nouveau-né, la mère est conduite en plein air et douchée à l'eau froide ; elle rentre ensuite dans sa case où on allume un feu violent destiné à la faire transpirer. L'accoucheuse pendant tout le temps que dure son ministère ne doit porter aucun vêtement ou être au moins à demi-nue » [3]. Chez les Tanala, « aussitôt après l'accouchement, la mère prend un bain d'eau chaude; puis on la remet au lit et on allume un grand feu pour la faire transpirer. Parfois les femmes de chefs restent

1. H. W. Little, *Madagascar, its History and People*, London, 1884, p. 220.
2. J. Audebert, *Bei den Valavé auf Madagaskar*, Globus, vol. XLIV, p. 284.
3. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, fasc. II, Paris, 1893, p. 20.

trois mois avant de sortir de leur maison. Puis on tue des bœufs, comme lors de la circoncision et il y a une grande fête où l'on boit et tire des coups de fusil »[1]. Un autre observateur[2] dit qu'aussitôt après l'accouchement la femme tanala est étendue sur un lit la tête haute près d'un feu qui ne doit pas s'éteindre de huit jours, après lesquels on organise une grande fête où on tue du bétail; la jeune mère doit y assister, qu'elle soit rétablie ou non. Les Sakalava entretiennent aussi un grand feu dans la case de l'accouchée et le devoir de chaque proche parent est d'apporter un fagot de bois lors de sa première visite; personne, d'ailleurs ne s'occupe de l'enfant[3]. Toutes ces pratiques (sudation, bains, douches, participation à un festin commun, etc.), ne sont pas autre chose que des rites de purification de l'accouchée qui ont pour effet de lever l'interdit.

Il est probable que l'accoucheuse doit aussi se purifier de la souillure qu'elle a contractée. En tout cas, il existe chez les Tanala un rite curieux : quand l'accouchement est fini, l'accoucheuse reçoit sur les mains le sang d'un poulet auquel on vient de couper le cou; elle se frotte bien les mains, puis les lave avec de l'eau[4].

Tant que la mère allaite, elle est également soumise à des tabous. Les mères sakalava « s'abstiennent d'avoir des relations sexuelles avec leurs maris jusqu'à ce que leur nourrisson soit sevré, ce qui n'arrive guère que lorsqu'ils ont atteint l'âge de deux ou trois ans »; les femmes du commun allaitent leurs enfants, mais cela est interdit aux femmes de sang royal que l'étiquette oblige à donner leurs enfants à nourrir à des femmes d'un rang inférieur[5]. Chez les Antai-

1. J. Richardson, *Tanala Customs, Superstitions and Beliefs*, Ant. Ann., Reprint, pp. 220-221.

2. Durand, *Étude sur les Tanalas d'Ambohimanga du Sud*, Notes, Reconn., Expl., 1898, t. II, p. 1175.

3. A. Walen, *The Sakalava*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 54.

4. Durand, *Étude sur les Tanalas d'Ambohimanga du Sud*, Notes, Rec., Expl., 1898, t. II, pp. 1175.

5. V. Noel, *Recherches sur les Sakkalava*, Paris, 1843, p. 53.

morona, tant que la femme allaite, elle ne doit s'occuper de rien autre que de son enfant; c'est au mari à faire tout le travail domestique. Cette règle se retrouve chez toutes les populations du Sud-Est de l'Isle [1]. Chez les Sihanaka, les femmes qui nourrissent doivent s'abstenir *(mifady)* de la viande des veaux si ceux-ci n'ont pas été sevrés; sans quoi, les mères auraient à pleurer la mort de leurs enfants comme les vaches celle de leurs veaux. De plus, elles ne doivent pas manger d'une certaine sorte de banane jusqu'à ce que l'enfant puisse en prononcer le nom, ni regarder le cadavre d'un enfant [2]. Chez les Sakalava du Sud et les Mahafaly on trouve la réglementation suivante : « la mère qui allaite sa fille peut faire partager sa natte par un autre que par son mari; le cas rentre dans la règle ordinaire; si le mari l'apprend, par exemple en ayant mal au ventre, on fait confesser la femme qui doit avouer sa faute et payer une amende au mari; mais si l'enfant allaité est masculin, le postulant doit donner à la mère un couteau, avec lequel elle se trace une croix sur le ventre et on rentre dans le cas ordinaire [3]. »

Parmi les tabous sexuels, il en est un connu sous le nom de *fidélité conjugale,* et dont la violation est l'*adultère.* On trouvera partout d'assez nombreux documents sur les pénalités consécutives à cette violation; mais les renseignements sont au contraire assez rares sur la *qualité* de cette fidélité; voici, en ce qui concerne Madagascar, quelques faits typiques et instructifs. Les hommes de la tribu des Antaimorona ont pour métier fréquent de parcourir toute l'île, afin de commercer soit en vendant des talismans pour la fabrication desquels ils sont réputés, soit en servant d'intermédiaires dans toutes sortes de marchés ou en se louant

1. G.-A. Shaw, *The Arab element in South East of Madagascar,* Ant. Ann., n° XVIII (1894), p. 208.

2. K.-P. Mackay, *The Food and Fady of the Sihanaka,* Ant. Ann., n° XV (1891), p. 303.

3. Torquenne, *Étude sur la province de Tuléar,* Notes, Reconn., Expl., 1899, p. 114; cet exposé manque assez de clarté.

comme ouvriers. Après des absences qui varient de six à dix mois, ils rentrent chez eux, enrichis, et se reposent en dépensant leurs gains ou en soignant leurs richesses consistant d'ordinaire en bœufs. « La dernière rivière qu'ils ont à traverser pour rentrer au pays natal est la Mangatsibotra. Ils s'arrêtent là, afin de se purifier complètement et se lavent ostensiblement la bouche et la langue au cas où ils auraient goûté d'une nourriture *fady* chez eux. Ils frottent aussi leur langue avec un charme qu'on dit être un poison, afin de détruire l'effet des mots mauvais qu'ils ont pu prononcer, par exemple, des malédictions contre leur famille ou leurs compatriotes... Le mari ne rentre pas directement chez lui : il descend chez son père et de là fait savoir son retour au pays, afin que sa femme en soit avertie. La femme vient le rejoindre, et le mari, en présence des voisins, fait jurer à sa femme qu'elle lui a été fidèle pendant son absence; et il lui propose de se soumettre à l'ordalie par les crocodiles. Si la femme accepte, on l'amène au bord de la rivière, et elle se jette à l'eau. Si elle revient à la rive sans avoir été blessée, le mari lui offre en cadeau un objet rapporté de voyage, et on célèbre une réjouissance publique. Mais, si la femme refuse de se soumettre à l'ordalie, ou bien si elle est atteinte par un crocodile fût-ce légèrement, le mari la répudie, ne lui fait pas de cadeau et toute la tribu est avertie que c'est là une femme perdue que personne ne devra épouser à l'avenir [1]. » Le mot *sampy* désigne un objet qui tombe de part et d'autre de quelque chose, comme du linge sur une corde; c'est également le nom d'une amulette que portent, dit le dictionnaire des Pères Jésuites [2], « les épouses de ceux qui partent à la guerre, pour se faire distinguer et respecter, pour préserver leurs maris et paraître prendre part à la guerre ». « Cependant, que les hommes sont à la guerre [3],

1. G.-A. Shaw, *The Arab element*, etc., Ant. Ann., nº XVIII (1894), p. 206.
2. Ile Bourbon, 1853, *s. v.*
3. Voir plus loin des tabous sexuels analogues pendant la pêche à la baleine.

dit Flacourt [1] des tribus du Sud-Est, iusques à ce qu'ils soient de retour, les femmes et filles ne cessent iour et nuit de danser, ne couchent et ne mangent dans leurs cases. Et quoy qu'elles soient très enclines à leurs voluptez; ce néanmoins, elles ne voudroient pas pour quoy que ce soit au monde auoir affaire à vn autre homme, pendant que leur mary est en guerre, croyans fermement, que si cela leur arriuoit, leur mari y serait ou tué ou blessé. Elles croyent qu'à force de danser, cela donne des forces, courage et bonheur à leurs maris; ainsi, elles ne se reposent guères durant ce temps-là, qu'elles observent très religieusement [2]. » Le même tabou existe chez les Mahafaly et chez les Sakalava du Sud [3]. On le voit, la raison d'être de la chasteté et de la fidélité conjugales chez les demi-civilisés n'a pas les mêmes bases psychologiques que chez nous. Pour les Malgaches — tout au moins pour ceux du Sud-Est, mais probablement aussi pour les autres — le fait pour la femme d'avoir des relations sexuelles avec un autre homme en l'absence du mari met la vie de ce dernier en danger; il semble que l'Antaimorona craint de contracter l'impureté sacrée au contact de sa femme qui n'était plus dangereuse pour lui une fois les cérémonies du mariage accomplies, mais pouvait l'être redevenue à la suite de relations sexuelles avec un inconnu quelconque : aussi, la femme doit-elle prouver son respect du tabou.

Il est encore un point sur lequel j'ai en vain cherché des renseignements circonstanciés et dont l'étude rentre dans celle des tabous sexuels. On peut se demander ce que deviennent les tabous de deux jeunes gens lorsqu'ils forment une famille : le mari adopte-t-il les fady familiaux de sa femme ou est-ce le contraire? Et si l'un des conjoints viole

1. *Relation de la Grande Isle Madagascar*, etc. Paris, 1661, pp. 97-98.
2. Cf. dans Catat., *loc. cit.*, p. 363, une description de ces danses et chants exécutés par des femmes antanosy et antandroy.
3. Torquenne, *Étude sur la province de Tuléar*, Notes, Reconn., Expl., 1899, p. 114.

un tabou familial de l'autre, quelles sont les conséquences de cet acte. On trouvera plus loin la légende explicative de la transformation de Rajako en lémurien : tout contact avec la grande cuiller à prendre du riz lui était interdit ; sa femme l'en ayant souffleté en un moment de colère, Rajako fut aussitôt métamorphosé : mais, ce n'est peut-être pas là un tabou proprement sexuel. Le passage suivant d'un texte malgache [1] montre par contre qu'il doit exister une certaine réglementation à l'intérieur du ménage : « Tous les Betsimisaraka ont leurs fady ou choses et actes taboués ; il est des gens qui ne veulent pas manger de porc, d'autres qui ne veulent pas manger d'un animal tué en versant son sang, etc., et ceux qui en ont peu, en ont au moins dix. Et s'il y a une chose que le mari évite, la femme s'en abstient en présence du mari ; car si elle le fait en secret, elle viole le tabou. Mais, dans le cas d'une chose tabouée pour la femme, si le mari viole le tabou, soit en sa présence, soit en secret, si elle l'apprend, elle le quitte aussitôt [2]. » Il semblerait d'après ce document peu explicite que la violation d'un tabou par la femme est sans effet sur la vie conjugale ; au lieu qu'une telle violation de la part du mari amène une rupture et, semble-t-il, le divorce. Peut-être existe-t-il des réglementations précises à ce sujet.

Enfin, je crois utile de parler ici d'un phénomène social qui me paraît être en relation avec les tabous sexuels, je veux dire la solidarité entre individus de même sexe ; malheureusement les documents précis et détaillés sont assez rares. Chez les Zafisoro, « quand un mari répudie sa femme la seule chose qu'il lui donne est une natte ; et si le mari se procure une autre femme avant que la première ait emporté sa natte de la maison, il insulte par là gravement sa première femme ; celle-ci va aussitôt raconter quel affront elle a reçu et l'homme doit payer une amende

1. Traduit par J. Sibree, *The Manners and Customs, Superstitions and Dialect of the Betsimisaraka*, Ant. Ann., n° XXI (1897), p. 71.

d'un bœuf ; s'il refuse de livrer le bœuf, toutes les femmes du village s'entendent pour attaquer sa maison : elles emportent tout ce qui leur tombe sous la main, emmènent les troupeaux et font éprouver le plus de dommages possible à l'individu qui a insulté l'autre sexe. En cas de querelle domestique, si la femme emportée par la colère s'écrie : « Que je sois une chienne, si je reste davantage avec toi », le mari la répudie aussitôt et chaque homme jure solennellement de ne jamais l'épouser tant qu'elle vivra [1]. » Dans ces mêmes tribus, si une femme accuse un homme d'impuissance ou l'insulte dans ses prérogatives et qualités viriles, tous les amis et voisins se réunissent pour aider à la vengeance, la femme est saisie, dépouillée de ses vêtements, promenée par tout le village et battue jusqu'à complète lassitude des bourreaux ; aucune voix ne s'élève pour sa défense. De même, un homme s'est-il rendu coupable envers une femme d'une injure grave, cette femme va trouver la femme-chef et lui expose sa plainte, car les femmes ont aussi des chefs parmi elles, chargés de défendre les intérêts du sexe ; la femme-chef réunit un conseil féminin et après discussion va demander au chef de la tribu la réparation de l'injure et le châtiment du coupable, ce qui est toujours accordé » ; et M. Marchand [2] cite en exemple un cas où pour obtenir réparation les femmes menacèrent de s'en aller toutes dans une tribu voisine. Il serait intéressant de savoir si ces femmes sont organisées en sociétés secrètes [3].

Ce ne sont pas les quelques renseignements groupés en ce chapitre qui permettraient de porter un jugement d'ensemble sur les conceptions des Malgaches concernant la

1. Thos. Lord, *Jottings of a journey to the South East of Madagascar*, Ant. Ann., n° XVI (1892), p. 473.

2. Marchand, *Les habitants de la province de Farafangana*, Revue de Madagascar, t. III (1901), p. 578.

3. Cf. pour une étude d'ensemble sur les sociétés secrètes et les classes d'âge et de sexe : H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902.

sexualité ni sur la place de la vie sexuelle dans la vie sociale malgache tout entière. Il faut espérer que ceux qui sont à même d'entreprendre des recherches directes ne craindront point de diriger également dans ce sens leurs investigations

---

CHAPITRE X

TABOUS DE L'ENFANT ET DE LA FAMILLE

On a vu que la mère est soumise, après l'accouchement, à des rites prophylactiques et de purification; le nouveau-né est également l'objet de rites de ce genre qu'on interprète d'ordinaire comme des rites de défense contre les esprits malveillants, mais qui me semblent plutôt avoir pour but de lever le tabou qui atteint tout objet et tout être nouveau; il est très naturel, en outre, que le tabou qui pèse sur la femme enceinte et sur l'accouchée se transmette à l'enfant qui sort de son sein. C'est ainsi que s'expliquerait l'usage si répandu de baigner le nouveau-né ou de le faire passer par dessus un feu. Pour Madagascar je ne trouve guère de documents probants; la coutume tanala de plonger aussitôt après sa naissance l'enfant dans un bain d'eau froide, puis de l'enduire d'huile de l'arbre *lafa* [1] est peut-être un de ces rites de purification.

De plus, il existe des taboux spéciaux qui atteignent cruellement les enfants anormaux. Sont, par exemple, fady chez les Antaňkarana, c'est-à-dire dangereux et mis à l'écart, les enfants qui éternuent ou qui satisfont leurs besoins naturels en naissant, et ceux qui ont des dents prêtes à percer; on les nomme *orphelins*, et le seul fait de leur anormalité

1. Durand, *Étude sur les Tanalas d'Ambohimanga du Sud*, Notes, Reconn., Expl., 1898 t. II, p. 1175.

leur vaut une condamnation à mort [1]; il en est de même à Nossi-bé [2].

Le cas des jumeaux est plus complexe; d'une part, ils sont considérés comme anormaux et de l'autre, ils revêtent d'ordinaire un caractère mythologique spécial, caractère qui, à Madagascar n'est pas très net, mais l'est beaucoup plus chez d'autres peuples. Chez les Antambahoaka du Sud-Est de l'île, lorsqu'une femme met « au monde deux jumeaux, la mère et les assistants s'éloignent immédiatement pour laisser la place à un sorcier qui les étrangle; la famille rentre ensuite après le départ du sorcier et pleure la mort des enfants; on se débarrasse également des jumeaux en les jetant en plein jour dans un marais où ils ne tardent pas à s'enliser; les Antambahoaka prétendent que ces enfants ne vivraient pas, deviendraient fous ou attenteraient plus tard à la vie de leurs parents; une femme qui avait refusé de se soumettre à la coutume a vu mourir l'un des jumeaux et le second devenir fou [3]. » De même il était fady, dans l'Imerina, en cas de naissance de jumeaux, de les garder tous deux : il fallait en céder un à quelque parent; et si des jumeaux venaient au monde dans la famille royale, eux et leur mère étaient éloignés et perdaient leur noblesse [4]; ce qui donne à penser qu'anciennement les jumeaux antimerina étaient également mis à mort [5]. Je ne sais s'il existe à

1. J.-M. Hildebrandt, *Ausflug zum Ambergebirge*, Zeitschrift der Ges. für Erdkunde zu Berlin, T. XV (1880), pp. 266-267.

2. Le P. Walter *in* Steinmetz, *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Oceanien*, p. 376; cf. p. 377 les remarques de Steinmetz.

3. G. Ferrand, *Notes sur la région comprise entre les rivières Mananjara et Iavibola*, Extr. Bull. Soc. Géogr. Paris, 1896, p. 14; *les Musulmans à Madagascar*, fasc. II, Paris, 1893, pp. 21-22.

4. H.-F. Standing, *Malagasy Fady*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 79.

5. Voir sur le caractère sacré et saint des jumeaux dans l'Inde : J. von Negelin, *Die abergläubische Bedeutung der Zwillingsgeburt*, Archiv für Religionwissenschaft, T. V, pp. 271-273. Quelques parallèles ont été réunis par Lubbock (Lord Avebury), *Origines de la Civilisation*, Paris, 1873, pp. 28-30, qui attribue la coutume de tuer un des jumeaux ou tous les deux à la croyance qu'il faut un père par enfant, un deuxième enfant étant, par suite, une preuve d'infidélité. Cette explication peut valoir pour quelques cas, mais non pour tous.

Madagascar des rites de levée du tabou qui atteint la mère des deux jumeaux [1]. Chez les Tanala, par contre, la naissance de jumeaux est regardée comme un bienfait de Zanahary, le dieu suprême [2].

Pour éviter la contagion du danger on tuait les jumeaux; cette coutume s'est adoucie peu à peu, de même que cette autre, si répandue jadis à Madagascar, qui voulait la mise à mort de tous les enfants nés un jour, une semaine ou un mois fady. Le plus souvent, c'était le sorcier qui déterminait, au moyen de l'appareil divinatoire du *sikidy*, si l'heure, le jour et le mois de la naissance devaient être considérés comme étant de bon ou de mauvais augure; dans l'Imerina il y avait, semble-t-il, une sorte de tableau grâce auquel on savait immédiatement quel devait être le sort immédiat et futur du nouveau-né [3]. Mais quelques faits donnent à penser qu'originairement la coutume était indépendante du sikidy et que celui-ci n'est venu que postérieurement codifier des pratiques très anciennes. Ainsi les Mahafaly tuent tout enfant né un jeudi [4]; or, d'après le système de classification astrologique

E. Crawley, *The Mystic Rose*, London 1902, p. 416, note l'idée d'anormalité et remarque en outre que chez les Damara et les Yoruba un des jumeaux est regardé comme l'enfant d'un dieu; d'où le caractère sacré des deux enfants. Nulle part, le caractère saint et sacré des jumeaux n'est aussi marqué que chez les Bantous, entre autres chez les Baronga (cf. H.-A. Junod, *Les Ba-Ronga*, Neuchâtel, 1898, pp. 412, 416 sqq.), qui semblent regarder les jumeaux comme les enfants du ciel et les représentants du soleil et de la lune. Peut-être des recherches ultérieures prouveraient-elles que, à Madagascar aussi, les jumeaux sont en relation avec des divinités.

1. On trouvera dans du Chaillu, *L'Afrique sauvage*, Paris, 1868, gr. in-8°, pp. 226-227, une description des plus intéressantes de rites ishogo (Congo français) de ce genre. Sont taboués : les jumeaux, leur mère, leur maison, leur vaisselle ; les tabous sont levés quand les enfants atteignent six ans, au moyen d'une cérémonie qui a un caractère social accusé; la mère et les jumeaux sont ensuite assimilés à des membres ordinaires du clan.

2. Durand, *Étude sur les Tanalas d'Ambohimanga du Sud*, Notes, Reconn., Expl., 1898, t. II, p. 1275.

3. Cf. les articles cités plus loin de Dahle et de G. Ferrand.

4. G. Grandidier, *Mœurs des Mahafaly*, Revue de Madagascar, T. I (1899), p. 177.

du sikidy, le jeudi est un jour *parfait* de minuit à minuit [1]; les Bara recherchent si le jour est fady pour les parents et non pas si c'est un jour fady en soi ou pour l'enfant; tout enfant né un jour fady pour le père et la mère est mis à mort mais il est épargné si le jour n'est dangereux que pour l'un ou l'autre des parents; il en est de même chez les Tanala [2]; la famille princière sakalava des Voronioka met à mort tous les enfants nés un jeudi « parce qu'un père de cette famille a perdu sa fille en couches ce jour de la semaine et l'a par suite taboué » [3]; ceci pourrait être une légende explicative de la coutume; mais voici comment s'exprime A. Walen au sujet des Sakalava : « Le *lilin-draza* (la coutume) affirme que l'existence de jours néfastes est un fait, bien qu'on ne précise pas exactement quels sont ces jours; c'est pourquoi ils varient avec les familles..... certains jours ont été regardés comme néfastes à la suite de quelque accident ou de quelque calamité qui a atteint la famille ou la tribu ces jours-là, par exemple la mort terrifiante d'un de ses membres [4]. » C'est ainsi, en effet, que s'expliquent le mieux les variations locales de la croyance à des jours fady et de la coutume de mettre à mort les nouveaux-nés; les demi-civilisés identifient très souvent la causalité avec la coïncidence, et chacune des formes de la coutume étudiée ici peut avoir eu une origine indépendante et, dans certains cas, fortuite.

En règle générale, tout enfant né un jour fady, c'est-à-dangereux, était lui aussi fady, dangereux, et par suite indigne de vivre. Pour éviter la contagion du malheur on peut soit mettre l'enfant à mort (en le noyant, en l'enterrant) soit l'abandonner dans la forêt ou dans un lieu désert, soit le soumettre à une ordalie, soit enfin charger un sorcier d'incorporer le danger dans un objet qu'ensuite on enterre ou

1. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Fasc. II, 1893, p. 98.
2. H. W. Little, *Madagascar, its History and People*, London, 1885, p. 212.
3. A. Grandidier, *Madagascar*, Extr. Bull. Soc. Géogr. Paris, avril 1872, p. 32.
4. A. Walen, *The Sakalava*, Ant. Ann., nº VII (1883), p. 51.

qu'on détruit par le feu ou par l'eau [1]. Parmi ces ordalies, la plus intéressante est l'ordalie par les bœufs qu'on trouvera discutée plus loin [2]. Ici encore, comme dans d'autres cas déjà décrits, l'ordalie est une cérémonie destinée à annuler un tabou.

Les rites de la première sortie semblent être également, au moins en partie, des rites de levée de l'interdit : chez les anciens Antimerina, on emportait solennellement l'enfant hors de la maison quelques jours après la naissance et on le faisait passer, à la sortie comme à la rentrée, par dessus un feu spécialement allumé près de la porte [3]; « chez les Betsimisaraka, la première sortie a lieu une semaine après la naissance; d'où le nom de *mamoaka zaza vao,* faire sortir l'enfant nouveau, donné à la cérémonie. Le père, si l'enfant est un garçon, la mère si c'est une fille, le prend dans ses bras et fait, à pas comptés, trois fois le tour de la maison, au milieu d'un nombreux cortège de parents et d'amis qui manifestent à qui mieux mieux leur joie par des démonstrations bruyantes, par des cris, des chants, des danses. Le père ou la mère qui porte l'enfant prononce certaines paroles pour lui souhaiter bonheur et prospérité. Si les parents ont éprouvé du malheur ou que la fortune ne leur ait pas souri, ils font choix dans l'assistance d'une personne qui les remplace et qui souhaite à l'enfant tout le bonheur possible. La promenade autour de la maison achevée, l'enfant est transporté chez un notable qui devient son parrain; puis il reçoit un nom. Chacun alors de donner un libre cours à sa gaieté » en buvant et en mangeant [4].

1. J. Richardson, *Tanala Customs and Superstitions*, Ant. Ann. Reprint, pp. 226-227; il décrit la cérémonie accomplie par le sorcier pour incorporer le danger dans des herbes qu'on enterre.

2. Cf. le chapitre des Tabous des Animaux.

3. W. Ellis, *History of Madagascar*, London, 1839, T. I, pp. 151-152.

4. L. Crémazy, *Notes sur Madagascar*, Revue Maritime et Coloniale, T. LXXV, (1882, 4), pp. 74-75. Voir la cérémonie antimerina moderne (on fait sept fois le tour de la case), dans J. Carol, *Chez les Hova,* Paris, 1898, p. 118; les

Un grand nombre de tabous règlent la vie quotidienne de l'enfant et de ceux qui ont affaire à lui. La majorité de ces fady sont sympathiques. Il est fady pour les enfants de montrer de la répugnance à donner quelque chose à quelqu'un, car cela ferait mourir leur mère [1]. Quand on parle d'un enfant âgé d'environ un an, il est fady de dire qu'il a bonne mine ou qu'il est gras ; il faut dire au contraire qu'il est laid : on le traite de petit cochon, de petit chien, etc., afin, exposa un vieillard, d'éviter la haine des esprits ; mais ce fady s'explique aussi par la croyance à l'effet du contraire sur le contraire. Il ne faut pas tirer la langue à un enfant qui commence à parler, car ses dents cesseraient de pousser. Il ne faut pas permettre à un enfant de regarder dans un miroir. Il est fady de lui faire manger des œufs, attendu que lui aussi est un œuf et qu'il n'est pas juste que l'un mange l'autre. Les crabes et le foie de bœuf sont fady pour les jeunes enfants, car cela leur ferait tomber les dents. Nul enfant ou jeune fille ne doit planter des arbres, surtout le mango et le lilac indien (*melia azederach* L.) : cela causerait leur mort [2] ; ce dernier fady est intéressant, surtout si on le rapproche des croyances malgaches sur l'extériorisation de l'âme dans les arbres (dans les *hazomanitra,* p. ex.). Quand un enfant perd une dent de lait, il doit la jeter sur le toit de la maison en disant : j'échange le mauvais pour le bon [3]. Il est fady de baiser les mains d'un enfant : celui qui s'y risquerait serait réduit à se faire mendiant. D'une manière générale, il ne faut pas embrasser les enfants car on leur transmet ainsi les

gestes rituels avec la hache, le fusil, etc., si c'est un garçon, la quenouille, la corbeille, etc., si c'est une fille, sont sympathiques et par suite ne suffisent pas à donner le sens de la cérémonie tout entière. Mêmes éléments du rite (on fait huit fois le tour de la maison) à Nossi-bé suivant le P. Walter *in* Steinmetz, *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien*, Berlin, 1903, p. 376.

1. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 71.
2. *Ibidem*, p. 74.
3. *Ibidem*, p. 69.

maladies qu'on a [1]. Quand un enfant fait claquer ses doigts sur ses lèvres, les vieillards lui demandent : pourquoi fais-tu venir la famine [2]? Un jeune enfant ne doit pas manger de bananes : cela lui ferait tomber les dents [3]. Chez les Sihanaka, il est fady pour un enfant d'accepter une image, car il serait poursuivi par les méchants esprits d'Europe [4]. Il ne faut pas tenir sur les genoux l'enfant qu'on allaite, car on le rendrait malade [5]. Chez certaines tribus de l'Imerina occidental « il n'est pas permis de laver le corps des enfants jusqu'à ce qu'ils soient tout à fait grands ou de leur couper les cheveux. Ces actes extérieurs sont considérés comme ayant un effet nuisible sur la santé et pourraient même amener la mort. Avec la couche de crasse qui les recouvre, leur enduit d'huile de ricin et leurs longs cheveux tressés, ces enfants ont un aspect repoussant; on s'étonne que cette pratique n'en fasse pas mourir davantage [6] ».

Dans le Sud-Est de l'île, les enfants antaimorona qui apprennent la lecture et l'écriture des caractères arabico-malgaches doivent, sous peine d'exclusion de leur famille et de leur tribu, observer un certain nombre de fady : « ne pas manger d'anguille, ni de certaines espèces de poisson de mer, ni de porc, etc., et vivre avec une pureté morale absolue » [7].

Un certain nombre de fady règlent la vie des membres d'une même famille à l'égard les uns des autres; le plus souvent on les a pris pour de simples habitudes de politesse. H. F. Standing affirme que de nombreux fady se rapportent au droit de préséance du père ou du frère aîné sur

1. *Ibidem*, p. 70 ; en général, lécher les mains à quelqu'un cause la misère, *ibidem*, p. 66.
2. *Ibidem*, p. 64.
3. *Ibidem*, p. 66.
4. K. P. Mackay, *loc. cit.*, p. 303.
5. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 71.
6. J. H. Haile, *Sketches of the People of Western Imerina*, Ant. Ann., n° XVII (1893), p. 15.
7. G. A. Shaw, *The Arab Element in South-East of Madagascar*, Ant. Ann., n° XVII (1893), p. 108.

les autres membres de la famille. C'est ainsi qu'il est de règle d'offrir le bonnet d'évêque du poulet à la personne la plus âgée de celles qui assistent au repas; un fils ne peut s'asseoir sur un siège lorsque son père est assis à terre, ni prendre sa cuiller avant son père, ni marcher devant lui, ni boire avant lui; au cas où il boirait le premier, « les volatiles de la basse-cour mourraient », ce qui montre qu'il faut voir dans ces règles autre chose que des convenances. Il est une occasion cependant où c'est le plus jeune membre de la famille qui a le pas : quand on fait un paiement à sa famille, il peut choisir le premier les monnaies les meilleures [1].

Peut-être existe-t-il encore d'autres tabous familiaux à Madagascar; en tout cas ils ne semblent pas encore avoir été recueillis systématiquement.

1. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 76.

CHAPITRE XI

TABOUS DE PROPRIÉTÉ

Les tabous étudiés jusqu'ici concernaient des individus (malade, mort, chef) et des groupes (clans, castes, sexes) dont émanait un danger qu'il n'était pas nécessaire, dans la plupart des cas, de signaler par une marque visible. On a vu cependant [1] que deux morceaux de bois placés en croix indiquent aux passants la case tabouée d'un malade et que la sagaie d'argent plantée devant la maison d'un accusé lui interdisait de sortir de chez lui. Mais c'est surtout pour consacrer l'inviolabilité d'une chose ou d'un être appropriés par un groupe ou par un individu qu'un signe extérieur est nécessaire. La propriété ayant eu primitivement une forme religieuse, il est naturel que le procédé de sauvegarde de la propriété soit également à base religieuse ; rien d'étonnant à ce que le *signe* ou la *marque de propriété* soit originairement un tabou. Étant donné le point de vue spécial qui nous intéresse ici, il est inutile de distinguer la propriété de la possession ; en outre, aux tabous de propriété sont intimement liés les tabous de *passage* puisque le droit de passage n'est qu'une forme du droit de possession ou de propriété ; j'étudierai donc en même temps les tabous de passage, de possession et de propriété.

1. Cf. plus haut, pp. 50-51, 65.

Un peu partout à Madagascar on rencontre sur les chemins, on voit dans les champs de longs bâtons munis à leur sommet d'un paquet d'herbes et qui sont plantés en terre soit pour interdire le passage du terrain soit pour indiquer que les récoltes sont réservées à l'usage d'individus déterminés. Ce sont les *kiady* (provincial *kady*) ; le verbe *manangana kady* ou *manakady* signifie à la fois : *dresser un piquet* et *mettre l'interdit ;* on emploie encore dans certaines régions de l'île le mot *kosa.* Les dérivés de ces mots sont assez nombreux ; c'est ainsi que *kiadina* est « l'endroit où on plante une perche en signe de défense » ; que *voakiady* ou *kinady* est dit de tout lieu interdit au moyen d'un *kiady,* etc. Certains *kiady* portent des noms spéciaux : le *kalo* est suivant Richardson « un charme mis parmi les plantes cultivées d'après la croyance qu'il rendra lépreux quiconque oserait en voler » ; d'après Abinal-Malzac, c'est « un épouvantail planté dans les champs pour éloigner les voleurs et qui est censé les rendre malades » ; le *kalobotretra* est un « épouvantail dont la vertu est censée donner aux voleurs la cholérine permanente », et le *kalotsefotra* « un épouvantail qui est censé produire des incongruités » ; le mot *hazo*, arbre ou arbuste, sert à composer un grand nombre de mots parmi lesquels celui de *hazofotsy* « pieu enfoncé en terre par ordre du gouvernement [antimerina] afin d'interdire aux gens d'avancer dans cette direction [1] ».

Il ne semble pas que les piquets et les charmes appelés *kiady*, *kalo* ou *kosa* aient été l'objet d'études et de descriptions détaillées; par suite je ne saurais décider si la puissance qu'on leur reconnaît de protéger le terrain et les récoltes contre les voleurs tient à leur forme, à leur substance, ou aux herbes et aux chiffons qu'on y fixe, chacun de ces éléments pouvant suffire à rendre efficace l'interdiction : dans le premier cas la sanction se produirait sym-

1. Voir les *Dictionnaires* des PP. Jésuites (Bourbon, 1853) de Richardson (Tananarive, 1885) d'Abinal-Malzac (Tananarive, 1900) *s. v.* Le mot *kosa* n'est donné que par le dictionnaire des Pères Jésuites.

pathiquement [1], dans le second elle s'expliquerait par des croyances spéciales touchant tel ou tel végétal [2], tel ou tel métal [3] ; le troisième cas serait une combinaison des deux premiers [4].

La vertu que possèdent ces kiady est évidemment le *hasina;* mais l'attouchement ne suffit plus pour provoquer à lui seul et automatiquement la sanction; c'est un acte déterminé, celui de prendre, de s'approprier un fruit, un arbre, un terrain qui la détermine. Ainsi l'institution d'un tabou spécial destiné à sauvegarder la propriété sert de contre-poids à un autre phénomène social, celui du vol. De nombreux observateurs ont en effet remarqué que le vol est, surtout chez les populations malgaches à régime économique moins développé, comme les Sakalava, les Bara, les Mahafaly, une véritable institution ; on sait que des villages entiers étaient peuplés d'individus dont l'unique métier était de voler les récoltes et surtout les bestiaux ; ce sont ces fameux *fahavaly* qu'on crut un moment organisés en société véritable. Or, cette institution du vol est, elle aussi, justifiée religieusement; c'est ainsi que les enfants Sakalava peuvent commettre n'importe quel acte sans encourir de punition; ils sont par contre punis pour tout vol *qui est découvert;* ce n'est pas l'acte de voler qui est répréhensible, mais la maladresse : « le vol est regardé comme un

1. C'est ainsi qu'à Samoa, où les tabous de propriété ont assez bien conservé leur forme et leur portée primitives, on confectionne avec des feuilles de cocotier un petit requin qu'on suspend à l'arbre à protéger ; le voleur sera infailliblement dévoré par un requin; G. Turner, *Samoa, a hundred years ago and long before,* London, 1884 ; cf. toute une liste de tabous de propriété pp. 183-188. On trouvera quelques références sur ce sujet dans P. J. Hamilton Grierson, *The Silent Trade*, Edinburgh, 1903, pp. 10-13.

2. Voir plus loin la liste des plantes sacrées.

3. On a vu que le fer est à Madagascar en relation avec la lèpre et que l'or et l'argent étaient des métaux sacrés, réservés aux chefs, aux nobles et aux divinités.

4. A la vertu d'une certaine herbe ou d'un chiffon consacré s'ajoute la vertu du nœud ; cf. sur cette vertu des nœuds J. G. Frazer, *Le Rameau d'Or*, T. I, Trad. Stiebel et Toutain, Paris, 1903, pp. 319-330.

excellent moyen de s'enrichir; toute chose obtenue par le vol est proprement un don de Andriananahary (dieu suprême) [1] ». Pour s'opposer à un acte qu'on juge approuvé par la divinité, les moyens ordinaires ne suffisent pas; il faut à la défense une portée religieuse; elle doit être un tabou. D'une manière générale, d'ailleurs, les demi-civilisés n'expliquent le succès d'une entreprise qu'en admettant l'intervention favorable d'une puissance spéciale; ce ne sont pas nos fusils, mais la puissance spéciale, le *hasina* du Blanc, de ses instruments comme de ses armes, qui le rendent terrible et victorieux; ce n'est pas la force physique, mais la puissance spirituelle qui assure la réussite. Seuls les tabous et leurs signes visibles peuvent donc sauvegarder l'intégrité d'un territoire (*tabous de passage*), d'une récolte (*tabous* et *charmes de propriété*) et la propriété ou la possession d'un terrain (*termes*, *bornes*) ou d'un animal (*marques*).

Pour protéger et délimiter les champs, les Antimerina élèvent avec des mottes de terre de petites bornes appelées *ongonongona* ou *tsinongonongona* [2]; je ne saurais décider si leur établissement est accompagné d'une cérémonie et quelles sont les sanctions attachées à leur renversement, à leur déplacement ou à la violation de l'interdiction. Mais il existe également dans l'Imerina de véritables bornes douées de tous les attributs fondamentaux des *termes* latins : « les anciens Antimerina érigeaient en divers endroits, par devant le peuple assemblé, des *pierres-témoins* qui recevaient une onction et servaient à transmettre aux générations postérieures, la mémoire de contrats et de pactes, qui affirmaient des droits de conquête et de possession..... Les bornes de leurs propriétés étaient des *témoins* séculaires dont le principal mérite consistait à garder et protéger le champ de la famille. Leurs petit-fils, plus superstitieux, non contents de demander à ces pierres de vouloir encore continuer leur

1. A. Walen, *The Sakalava*, Ant. Ann., n° VIII (1884), p. 58.
2. Cf. les *Dictionnaires*, *s. v.*

office, lès supplient d'y ajouter la fécondité pour le champ ainsi gardé et de donner tous les fruits de la terre, une bonne récolte de riz et de manioc [1]. » Ce sont, probablement, des bornes de ce genre qu'on nomme dans l'Imerina *fetra* et dans les provinces *fetsy* : « borne indiquant un interdit. » [2] La borne malgache joue donc un rôle complexe : elle garantit l'intégrité de la propriété foncière ; elle empêche le vol des récoltes ; elle assure la fécondité du sol et la multiplication des fruits. Il va de soi que l'on n'a pas affaire ici à un *culte de la pierre* pas plus que dans le cas du *kiady* l'on n'a affaire à un *culte du bois* ou *de l'étoffe ;* les cérémonies accomplies soit en présence d'un groupe, soit par des individus isolés sont des rites de *consécration*, c'est-à-dire de fixation, d'incorporation du tabou.

Dans certains pays, les clôtures sont également le signe d'un tabou de propriété ; je ne sais si le fait se présente à Madagascar où le *tabou de pénétration* est le plus souvent rendu visible au moyen d'un paquet d'herbes ou d'un charme. Pourtant il se peut que la coutume, remarquée par J. Sibree [3], d'inscrire sur le mur de clôture ou sur la porte « avec de petits fragments de quartz enchâssés dans l'argile la date de la construction, le nom de la propriété et les initiales du propriétaire », ait pour objet d'interdire l'entrée du champ ou de la maison.

Les plus connues des marques inscrites sont celles qui ont pour objet de sauvegarder la propriété des biens mobiliers, notamment celle des outils et des animaux. Il ne semble pas qu'on ait relevé les marques sur outils employées à Madagascar ; il faut avouer, d'ailleurs, qu'elles n'ont encore attiré l'attention nulle part, et c'est dommage, parce

1. Abinal-La Vaissière, *Vingt Ans à Madagascar*, Paris, 1885, pp. 257, 258, 259 ; les rites sont évidemment anciens et non pas modernes, comme le croit le P. Abinal.

2. *Dictionnaire* des PP. Jésuites (Bourbon, 1853), *s. v.*

3. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, Trad. Monod, Toulouse, 1873, pp. 158-159.

que les anciens sigles sont peu à peu remplacés par des initiales plus ou moins grossièrement gravées ou peintes. C'est, dans cette classe de marques qu'il faut, je pense, ranger celles que je désignerai sous le nom de *marques incorporées*. Heinrich Schurtz [1] a, le premier, je crois, établi une corrélation entre la forme d'un ustensile ou d'une partie d'ustensile et le droit de propriété; il pense que la coutume, si répandue, de sculpter des manches de manière à représenter les ancêtres, ou cette autre de ciseler ou de graver les images des ancêtres sur des outils, des instruments de musique, etc., répond au désir de sauvegarder la propriété de ces objets en les revêtant d'un caractère redoutable, religieux. Ce serait là un procédé de mise en interdit des biens mobiliers. L'idée de Schurtz est certainement féconde; mais de longues recherches sont nécessaires pour en éprouver la justesse.

Quant aux marques sur bestiaux, elles sont à Madagascar d'un usage d'autant plus nécessaire et plus répandu que le vol du bétail y est, plus encore que le vol des récoltes ou des objets, consacré par la coutume et justifié par les croyances. Elles se présentent soit sous forme de brûlure, soit sous forme d'incision. Je ne sais si ces marques de propriété ont un nom générique en malgache; elles correspondent en tout cas exactement aux *wasm* des Arabes, aux *tamga* des Turcs, aux *kleïmo* des Russes et des Lapons et partiellement aux *totem* des Amérindiens, etc., la coutume de marquer les animaux étant universelle et ayant pris naissance en divers pays d'une manière indépendante, sous l'influence de croyances religieuses et de nécessités sociales et économiques identiques.

Le procédé de marquage par impression au fer rouge sur les cuisses ou les épaules semble n'avoir été usité que rarement ; on ne le trouve employé que par les Sihanaka [2], les

1. H. Schurtz, *Urgeschichte der Kultur*, Leipzig et Vienne, 1900, p. 616.

2. A. Charon, *Étude sur les prairies et l'élevage des bœufs dans le pays Sihanaka et le Haut-Bouéni*, Bull. du Min. de l'Agric., 1898, n° 6, p. 1417 et Notes

Sakalava [1] et peut-être les Bezanozano [2]); son usage tend à disparaître, la brûlure ayant pour effet de diminuer la valeur marchande de la peau; Douliot dit en outre des Sakalava que la marque au fer rouge ne s'applique sur l'épaule de l'animal que dans le cas d'un changement de propriétaire.

Le plus souvent, pour reconnaître les animaux, on leur entaille l'oreille. Les troupeaux de bœufs sauvages étaient autrefois très nombreux; en théorie ils appartenaient au souverain ou au chef, de même que tous les bestiaux non marqués; et le chef ne marquait pas ses animaux [3]. A mesure que la propriété de groupe ou que la propriété individuelle s'affermirent, le besoin de marquer d'un signe spécial l'objet approprié se précisa. A ce moment le chef a une marque essentiellement différente de celle de ses sujets : ceux-ci entaillent l'oreille, le chef l'épointe. Un dicton antimerina dit : « les bœufs sont bien nombreux dans la forêt, mais ceux qui ont les oreilles épointées appartiennent à la Reine » [4]; autrefois il était d'usage chez les Sakalava « de couper en une seule pointe les oreilles des bœufs royaux » et ces bœufs étaient dits *maranitra*, *pointus* [5]; l'acte d'épointer l'oreille était désigné dans l'Imerina par le mot d'*orotra* [6]; chez les Sihanaka les bœufs royaux avaient l'oreille droite taillée en forme de fer de sagaie et tout bœuf dépourvu d'oreille droite était censé appartenir à la Couronne [7]. Il va sans dire que le chef représente ici la société :

Reconn., Expl., 1897, t. II, p. 587; Lt Boucabeille, *De Tananarive à Diégo-Suarez*, Notes, Reconn., Expl., 1897, t. II, p. 287.

1. Douliot, *Journal d'un voyage à la côte Ouest de Madagascar*, Paris, 1895, p. 61.

2. P. G. Peake, *The Bezanozano or Bush People*, Ant. Ann. Reprint, p. 439.

3. Cap. Mazurier, *Aperçu géographique sur le Manambao et la Tsarabisay*, Notes, Reconn., Expl., 1899, p. 284; Lt Vacher, *Notice sur le bétail du cercle de la Mahavavy*, Notes, Reconn., Expl., 1899, p. 100.

4. J. A. Houlder, *Madagascar and its Proverbs*, Ant. Ann., no V (1881), p. 68.

5. Lt Vacher, *loc. cit.*, p. 100.

6. *Dictionnaire* des PP. Jésuites (Ile Bourbon, 1853), *s. v.*

7. A. Charon, *loc. cit.*, Bull. Min. Agric., p. 1417 et p. 1423; les Sihanaka étaient sujets antimerina.

dans toutes les cérémonies auxquelles tous les membres d'un groupe donné sont intéressés et prennent part, c'est au chef à fournir les bœufs et le rhum nécessaires au sacrifice.

Les cas de propriété commune des bestiaux semblent assez rares à Madagascar; du moins je ne trouve, en ce qui concerne l'usage des marques, que le fait suivant : chaque village sihanaka possède en général quelques bœufs appartenant à la communauté et servant à la culture des rizières; on distingue dans ce cas à l'aide d'une marque spéciale le bien commun du bien particulier [1]. Chez les Sakalava la propriété de famille se confond dans la plupart des cas avec la propriété communale, puisque chaque village est d'ordinaire habité par une seule et même famille, à filiation utérine [2]; « la marque est la même pour tous les membres d'une famille et on la connaît dans la région; si un Sakalava en voyage et pressé par la faim rencontre des bœufs portant la marque de sa famille, il a le droit d'en tuer un; le propriétaire, l'identité du Sakalava une fois établie, trouve toujours la chose régulière » [3]; « chaque propriétaire sakalava a sa marque conservée depuis des siècles dans la famille comme un blason; il la transmet à ses héritiers et son ancienneté est un titre de noblesse; c'est une découpure ou une échancrure parfaitement définie comme longueur et comme position; il y a une nomenclature très précise des formes d'oreilles, constituée par des termes inusités dans d'autres cas, tout comme ceux du blason » [4]. Il est regrettable que Douliot, à qui l'on doit ce dernier renseignement, n'ait pas été à même de pousser plus loin ses recherches dans cette direction, un tableau des marques usitées dans une région bien définie pouvant, mieux que des traditions historiques, servir à

1. Lt Boucabeille, *loc. cit.*, p. 287.

2. Le P. Walter *in* Steinmetz, *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien*, Berlin, 1903, p. 368.

3. Cap. Mazurier, *loc. cit.*, p. 285.

4. Douliot, *loc. cit.*, p. 44 et pp. 60-61 : la marque d'un certain Atibefa consistait en deux échancrures, l'une longue au bord supérieur de l'oreille et l'autre large et profonde au bord inférieur.

dresser des arbres généalogiques; en outre, l'étude des langages spéciaux présente, on l'a vu, une grande importance en linguistique; enfin le mode d'héritage et de segmentation de la marque intéresse la sociologie [1].

Les Antaṅkaraṅa marquent les canards et les oies en leur entaillant la peau des pattes [2]; c'est là également une coutume européenne [3].

En cas de changement de propriétaire, les Sakalava ne modifient pas l'oreille du bœuf mais apposent seulement une autre marque à l'épaule; marquer le bœuf de la marque familiale se dit en imerina *manao sofin' omby* et d'un bœuf dont un nouveau maître a changé la marque on dit qu'il est *miosofina* [4].

Le premier soin du voleur est de détruire le signe de propriété, soit en modifiant la marque, soit en coupant l'oreille; les Bezanozano, qui sont de grands voleurs de bétail, ne s'emparent que des jeunes animaux non encore marqués; les Antaṅkaraṅa « pendent d'une manière apparente les oreilles de toute bête à cornes abattue pour que chacun puisse se rendre compte qu'elle n'a pas été volée » [5]. Il paraîtrait d'ailleurs que la marque n'est pas un obstacle bien sérieux : « malgré et sans doute aussi à cause de la multiplicité des marques, sans caractéristique de provenance

1. Cf. sur ce dernier point : A. van Gennep, *Les marques de Propriété chez les Arabes*, Revue Scientifique du 12 octobre 1901; *Les Wasm ou Marques de Propriété des Arabes*, Int. Archiv für Ethnogr., XV (1902), pp. 85-98; Yacoub Artin Pacha, *Contribution à l'étude du Blason en Orient*, Londres, 1902, pp. 182-202 et Note additionnelle, pp. 242-244.

2. J. M. Hildebrandt, *Ausflug zum Ambergebirge*, Zeitschrift der Ges. für Erdkunde zu Berlin, T. XV (1880), p. 280.

3. R. Andree, *Eigentumszeichen*, dans : *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, neue Folge, Leipzig, 1889, p. 76. L'article d'Andree est uniquement descriptif; l'auteur tenait seulement à montrer que l'usage de la marque de propriété n'est pas germanique mais universel; il n'a pas vu qu'originairement la marque est en relation avec le tabou.

4. Cf. le *Dictionnaire* des PP. Jésuites, *s. v.*; *sofina* signifie oreille, *omby*, bœuf.

5. Hildebrandt, *Ausflug zum Ambergebirge*, *loc. cit.*, p. 265.

locale, il est souvent difficile à un particulier de retrouver son bien quand les bœufs volés sont pourchassés à de longues distances..... chaque animal porte, il est vrai, une marque, une ou plusieurs entailles à l'une et l'autre oreille, mais elle n'est ni individuelle, ni signalétique, ni réellement distinctive d'origine pour l'indigène de telle ou telle province; il y a trop de possesseurs de bœufs et c'est trop facile de retomber dans les mêmes marques, de les modifier ou de les supprimer[1] », l'instrument employé étant un simple couteau[2]. Si, chez les Sakalava, le voleur n'a pas changé la marque, il n'est puni que d'une amende de dix bœufs par bœuf volé, mais s'il a changé les signes, l'amende est portée à quarante bœufs par animal dérobé [3]. En outre, le propriétaire reconnaît les animaux qui lui appartiennent à certaines particularités, les Malgaches s'y connaissant aussi bien en bestiaux [4] que les Arabes en chameaux ou les Turcs en chevaux.

Dans nos pays occidentaux le marquage a passé par toute une série de transformations et de perfectionnements techniques [5]; la marque de nos éleveurs est absolument individuelle et particularisée et peut, par suite, servir de preuve en justice. Mais à Madagascar elle ne saurait atteindre son but que si sa portée n'est pas uniquement juridique mais aussi religieuse : le vol étant une institution sociale, marquer un objet ou un animal n'a de sens que si la sanction est telle que nul voleur n'y puisse échapper; la marque devait donc être à l'origine le signe d'une interdiction à sanction extra-naturelle, c'est-à-dire d'un tabou. Les documents sur le caractère religieux primitif de la marque sur animaux sont en général assez rares : pour Madagascar

1. A. Charon, *loc. cit.*, pp. 1417 et 1423.
2. Lt Vacher, *loc. cit.*, p. 100.
3. Cap. Mazurier, *loc. cit.*, p. 285.
4. M. Faucon, *Notice sur la résidence de Vohémar*, Notes, Reconn., Expl., 1897, t. I, p. 145.
5. Cf., entre autres, *Deutsche Landwirtschaftliche Presse* du 22 janvier 1902.

même je ne connais que l'affirmation suivante qui émane d'un Sihanaka : « le jour de l'incision des oreilles des jeunes animaux est un jour de réjouissances, d'abattage de bœufs et de festins » [1] c'est-à-dire que le marquage est un acte rituel, une consécration, une imposition de tabou [2]. D'autre part le chef étant un personnage dont la sainteté est transmissible à tout ce qui lui appartient, la marque royale est véritablement l'expression d'un tabou et le vol d'animaux royaux est un sacrilège. Enfin la création par les Sakalava d'une langue spéciale et la valeur nobiliaire des marques présupposent également une signification religieuse de ces marques [3].

1. Rabesihanaka, *The Sihanaka and their country*, Ant. Ann. Reprint, p. 319.

2. Cf. sur le marquage rituel des animaux chez les Arabes antéislamiques : Gaudefroy-Demombynes, *Journal Asiatique*, nov.-déc., 1902, pp. 346-347.

3. J'ai passé rapidement sur plusieurs faits de détail, par exemple sur les rapports de la marque et du blason, parce que j'aurai à y revenir dans l'ouvrage d'ensemble que je prépare sur les Tabous, Signes et Marques de Propriété et parce qu'il s'agissait seulement ici de montrer les rapports des signes et des marques avec le fady.

Quant aux différents charmes employés contre le vol, comme le charme *mahavaly* (cf. J. Pearse, *Leprosy and Lepers in Madagascar*, Ant. Ann., N° XXII (1898), pp. 186-187), leur étude détaillée (confection, consécration, puissance, sanction, etc.), appartiendrait plutôt à un travail sur la magie malgache.

CHAPITRE XII

TABOUS DU LIEU

On a vu que le sol des cimetières, et d'une manière générale, de tous les endroits (bois, montagnes, etc.) où se trouvent des tombes réelles ou supposées était protégé par le fady contre l'étranger tant *vahiny* (étranger au clan) que *vazaha* (étranger à l'île). Le tabou s'attache également à des montagnes dites saintes, à des bois, à des rochers, à des villes, à des rivières, à des lacs, à la mer : et ces tabous, dont la raison d'être nous semble parfois difficile à concevoir, sont expliqués de bien des manières par les Malgaches. Très souvent, surtout dans le cas de tabous spécialisés, l'explication est donnée au questionneur par le moyen d'une légende étiologique. Parfois le tabou est rendu manifeste par un objet-tabou, un *kiady* par exemple.

Sur la limite de l'Imerina et du pays des Tanala s'élève la montagne d'Ambondrombé dont personne n'ose approcher; aux Européens qui en ont fait l'ascension afin d'étudier la bizarre configuration de la petite vallée du sommet par où, à grand fracas, soufflent les vents, les indigènes prédirent une destinée malheureuse; c'est là que d'aucuns placent le séjour des âmes des morts; Ambondrombé inspire donc aux Antimerina une terreur religieuse; sa forêt est sacrée; jamais, les indigènes n'y ont porté le feu ni la cognée; et personne n'oserait pénétrer dans ses épais fourrés; on dit

que ses arbres parlent et peuvent donner la mort [1]. Les Betsileo n'aiment pas à entreprendre l'ascension du mont Tsiafajavona, principal sommet du massif de l'Ankaratra, parce que ce serait offenser « la puissance invisible et intangible qui y règne et à laquelle ils offrent des sacrifices en temps d'épidémie et de danger [2] »; ils ne s'y risquent que si l'on n'emporte ni graisse de porc, ni oignons, aliments fady pour l'esprit dont c'est le domaine [3]. Il est défendu de parler à voix haute dans les environs du pic Mariananany, sous peine de voir aussitôt un vent violent se lever [4]. Il va sans dire que l'accès des collines sacrées (au nombre de 7 à 12) qui s'élèvent non loin de Tananarive était sévèrement interdit [5]. D'une manière générale, « en passant au pied d'un pic granitique dominant toute la forêt, le Malgache [antimerina] met un frein à sa langue et se tait. C'est pour honorer la reine des roches qui réside là. Elle exige le silence aux environs de son palais et envoie la foudre, la pluie et la grêle à qui ne le garde pas. Pour vous, blanc incrédule parlez et riez : vos porteurs scandalisés ne vous écouteront pas; ils sont innocents de votre témérité. A la limite du terrain consacré, ils diront : pouah ! et cracheront pour vous renvoyer toute la culpabilité et les effets de la faute [6]. »

Il existe des tabous identiques concernant les lacs et les rivières. Quand on traverse le lac Rassoa-be (côte Est de l'Ile) « où commande le génie du feu, il faut s'arranger pour que les pirogues ne contiennent aucun aliment cuit; car ce génie prétend avoir le droit de seul disposer du feu

1. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, pp. 219-224; E. Cousins, *Ambondrombe and its Ghosts*, Ant. Ann. Reprint, pp. 100-101 ; G.-A. Shaw, *The Ghosts of Ambondrombe laid, ibidem*, pp. 185-186; L. Catat., *loc. cit.*, p. 303.

2. J. Mullens, *Twelve Months in Madagascar*, London, 1875, p. 57.

3. L. Catat., *loc. cit.*, pp. 68-69; H.-F. Standing, *Malagasy Fady*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 77.

4. L. Catat., *loc. cit.*, p. 177.

5. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, pp. 137-138; Catat., *loc. cit.*, p. 275, et *passim*.

6. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 264.

dont il est le père et le souverain [1] ». On possède plusieurs variantes de la légende [2] du lac Nossi-be, au sud de Tamatave, pendant la traversée duquel il faut bien se garder de parler afin, paraît-il, de ne pas irriter la nymphe ou sorcière qui y habite, ou ne pas l'avertir de la présence d'êtres humains dont elle est aussi avide que Marguerite de Bourgogne ou la reine Tamara, la belle Géorgienne. Si l'on transportait du lard sur le lac Alaotra, au pays des Sihanaka, on attirerait la tempête [3]. Au nord de la ville sainte d'Ambohimanga on avait creusé un grand lac artificiel destiné à fournir de l'eau pour les bains du souverain antimerina; dès que quelque chose de taboué, comme un bœuf destiné à être abattu lors des funérailles, un chien mort, un cadavre, etc., y tombait, on vidait le lac et on le remplissait à nouveau avec de l'eau prise en quatre endroits déterminés, puis on y jetait deux colliers de corail et un anneau d'argent pour le consacrer; il était interdit d'y puiser de l'eau ou de s'y laver les pieds [4]. La plupart des tabous de cours d'eau, de lacs et de sources sont donnés comme ayant été imposés par les Vazimbas dont c'est la demeure [5]. Près du village d'Andranoro (Betsileo) se trouve un lac où habite la nymphe Ranoro : « les Vazimbas lui avaient jeté un sort : elle ne devait jamais sous peine de malheur entendre prononcer le mot *sira*, sel ». Son mari ayant violé le tabou, « elle plongea dans l'eau du lac et se changea en nymphe. Depuis, dans sa colère, elle se venge sur tout passant chargé de sel en jetant son fardeau dans l'eau ou en le faisant fondre à l'instant. » Pour les habitants d'Andranoro le mot *sira* est fady; on emploie l'expression *fanasina farao* [6]. Dans le pays des Betsileo, on trouve la ri-

1. Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar*, Paris, 1840, t. I, p. 54.
2. *Ibidem*, pp. 48-50; H. Husson, *La Chaîne traditionnelle*, p. 168.
3. K.-P. Mackay, *The Food and Fady of the Sihanaka*, Ant. Ann., n° XV (1891), p. 303.
4. A. Tacchi, *King Andrianampoinimerina and the early history of Antananarivo and Ambohimanga*, Ant. Ann., n° XVI (1892), p. 493.
5. Et que je regarde comme des divinités inférieures, mais non pas comme des aborigènes chassés et détruits.
6. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 255.

vière Fanindrona : il est tabou d'y mettre un canot; on ne peut la passer qu'à la nage [1]. L'embouchure de la rivière Matitana est large et calme : mais il est fady pour les Antaimorona d'y naviguer en vaisseau ou en canot; et les étrangers, ayant besoin des indigènes comme ouvriers, se trouvent obligés de respecter ce tabou dont la violation entraînerait, il va sans dire, les plus grands malheurs [2]. Il est des rivières dans l'Imerina au voisinage desquelles il faut se garder de prononcer le mot *mamba* (crocodile); et d'autres lors du passage desquelles il ne faut pas dire qu'on « mouille ses vêtements »; on doit dire qu'ils sont « sur le feu » ou « qu'ils boivent de l'eau ». D'aucuns considèrent qu'il est fady de passer une rivière par un autre gué que celui qu'on prend d'habitude, ou de changer de source; ce dernier tabou ne s'applique évidemment qu'aux femmes [3]. Et dans le pays des Betsileo il est une rivière qui longe un certain temps une grande forêt : à cet endroit, il faut décharger les canots, et continuer le voyage par terre sur la rive opposée à la forêt, toute cette section du cours d'eau étant tabouée [4]. Enfin il est défendu aux Sakalava du sud de mettre une pirogue sur la rivière Fiherenana parce qu'elle se désséchérait et que le roi en mourrait [5].

On connaît également des îles entières qui sont tabouées. L'île Nosi-fali, où l'on enterrait les membres d'un clan de sorciers (les Onjatsy?), était revêtue d'un caractère sacré. De même les îles d'Ambariovaliha, d'Antanifaly et de Berofia sur la côte sakalava sont fady : « la petite île d'Antanifaly n'est pas habitée; on la dit *masina;* son nom indique que « beaucoup de choses sont tabouées »; de même Nosi-faly,

1. G.-A. Shaw, *The Betsileo, Country and People*, Ant. Ann., Reprint, pp. 338-339.

2. G.-A. Shaw, *The arab element in South East Madagascar* etc., Ant. Ann., n° XVII (1893), p. 106.

3. H.-F. Standing, *loc. cit.*, pp. 77, 78.

4. *Ibidem*, p. 77.

5. Torquenne, *Étude sur la province de Tuléar*, Notes, Reconn., Expl., 1899, pp. 114.

qui se trouve plus au nord est l'Ile-Tabou, parce qu'il s'y trouve une tombe de roi sakalava. « On regarde comme une sorte de crime de tuer quelqu'être vivant que ce soit dans l'île d'Antanifaly; c'est pourquoi les quadrupèdes et les oiseaux n'y ont jamais peur » [1].

On pourrait certainement augmenter encore cette liste de lieux taboués [2]. Dans beaucoup de cas, surtout s'il s'agit de montagnes, de bois et d'îles, la raison d'être du tabou tient à l'existence en cet endroit d'une tombe ou d'un cimetière. Mais tout aussi souvent cette explication n'est forgée qu'après coup, ou bien elle n'est pas proposée du tout. Il faut de même se défier de l'explication par la présence d'un esprit: en tout cas les observateurs devraient s'efforcer de déterminer la nature et les qualités distinctives de l'esprit dont on redoute la vengeance.

Enfin c'est dans cette catégorie des fady de lieu qu'on peut ranger ceux qui s'attachent aux villes et aux villages. A ceux qui ont été cités dans les chapitres des Tabous du Mort et des Tabous du Chef, on peut ajouter les suivants : chez les Sihanaka, beaucoup de villages ont leurs fady spéciaux; c'est ainsi qu'à Imerimandroso il faut se garder d'introduire dans le village des pots à eau aux rebords cassés ou des joncs qui n'auraient pas passé une nuit dehors à sécher; de même les coussinets d'herbe que les femmes se mettent sur la tête pour porter les pots à eau doivent être parfaits, c'est-à-dire sans interstices [3]. Dans une certaine ville de l'Imerina, il est interdit de manger du riz; on ne pouvait introduire de chevaux dans Ambohimanga; ailleurs il ne faut pas manger de foie de bœuf [4], ou porter de chapeaux [5].

1. R. Baron, *Twelwe hundred miles in a Palanquin*, Ant. Ann., N° XVI (1892), p. 457.

2. Beaucoup de grottes ont, à Madagascar, leurs légendes : mais je n'ai point trouvé de mention expresse de leur caractère tabou.

3. K. P. Mackay, *loc. cit.*, p. 303.

4. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 77.

5. J. Sibree, *Remarkable Ceremonial at the decease and Burial of a Betsileo Prince*, trad. du Malg. Ant. Ann., N° XXII (1898), p. 207.

CHAPITRE XIII

TABOUS DE TEMPS ET D'ORIENTATION

Je ne puis analyser ici en détail les fady du moment, du jour, de la semaine, du mois, de la fraction d'année et de l'année, ni ceux qui ont trait aux points cardinaux, parce qu'ils s'expliquent en partie par le système divinatoire que des Arabes, semble-t-il, ont importé à Madagascar, système dont il faudrait exposer tout au long les procédés. On trouvera, dans les travaux de Dahle [1], complétés par ceux de G. Ferrand [2], des renseignements intéressants, mais insuffisamment comparatifs, sur la divination malgache [3].

Les moments, jours, mois, etc. peuvent être heureux ou malheureux, fastes ou néfastes. Ce mot de *néfaste* est rendu en malgache par *fady*. La qualité du jour se transmet aux êtres et aux actes. Chez les Sihanaka le mardi est fady : c'est pourquoi il est fady de travailler dans les champs de riz ce jour-là; de même, jamais les Masikoro (Sakalava de l'intérieur) ne se mettront en route un mardi.

1. L. Dahle, *Vintana and Sikidy*, Ant. Ann., Nos IX à XI.

2. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Fasc. I., Paris, 1891, pp. 73 sqq. Les chapitres consacrés à la question par Abinal-La Vaissière et par Carol sont absolument insuffisants.

3. Dahle et Ferrand dérivent *vintana* de l'arabe *awinat*, pl. de *awân*, *saison*, mais c'est évidemment le mot malais *bintang*, *étoile*, *constellation*. Cf. le système de divination malais appelé *Bintang Dua-b'las*, *les Douze Constellations*, qui, comme le système malgache, repose sur le zodiaque, *in* W. W. Skeat, *Malay Magic*, London, 1899, pp. 550 sqq.

Or, en parcourant les publications sur Madagascar, on rencontre beaucoup d'allusions à un fady du jour; presque toutes présentent un caractère épisodique. Tel jour, les porteurs n'ont pas voulu se mettre en route; tel jour, on a interdit au voyageur l'entrée d'un village; tel jour, les gens n'ont passé leur temps qu'à manger, à boire, à dormir et à se tresser les cheveux; mais tous ces renseignements fragmentaires ne se comprennent le plus souvent que si on les compare aux tableaux des jours, mois, etc. fastes ou néfastes du sikidy. C'est donc à ces tableaux qu'il faudra d'abord se reporter à chaque mention de fady d'une fraction du temps. C'est ainsi que les prescriptions relatives au mardi peuvent s'expliquer par ce fait que, d'après le système malgache de divination, le mardi est un jour noir et de mort.

Est-ce à dire cependant que, le système de divination étant d'origine arabe — ou sémitique — la croyance malgache à des jours, mois, etc. fastes et néfastes le soit aussi? Les partisans de la théorie islamique [1] répondent affirmativement. Il est cependant des faits qui s'opposent à l'acceptation pure et simple d'une pareille opinion. En premier lieu, les Malgaches ont des noms de mois indigènes, du type *harvest-month*, c'est-à-dire formés d'après les occupations agricoles ou l'état du ciel et de la terre [2]. Quant au nom des jours de la semaine, on ne sait encore exactement quels ils étaient anciennement; il est évident qu'il devait en exister également d'indigènes avant que l'influence sémitique ne fût venue les remplacer par des mots arabes postérieurement malgachisés; enfin les divisions mêmes du jour sont absolument malgaches et du type le plus primitif. Or, à certains moments de la journée il est défendu d'accomplir certains actes, par exemple de commencer les rites des funérailles; et c'est là déjà un fait

1. Cf. la division du temps chez les Polynésiens (dans Waitz-Gerland, *Anthropologie des Naturvölker*, T. VI, Leipzig, 1872, pp. 71 sqq.), et des Mélanésiens (*ibidem*, pp. 613 sqq.), etc.

2. Cf. par exemple l'énumération de ces noms de mois dans L. Crémazy, *Notes sur Madagascar*, Revue Maritime et Coloniale, T. LXXV (1882-4), p. 81.

qui peut être antérieur à l'influence sémitique. En deuxième lieu, il est encore d'autres peuples qui regardent certains jours comme taboués et pour lesquels cependant on ne peut arguer sérieusement d'une influence sémitique; c'est ainsi qu'à Tahiti les trois jours consécutifs à la pleine lune étaient favorables tant aux esprits qu'aux voleurs; et à Hawaï il y avait dans chaque mois quatre séries, de plusieurs nuits chaque, qui étaient *tabu* [1]; les anciens Égyptiens distinguaient également entre des jours fastes et néfastes, et le Papyrus Sallier IV n'est pas autre chose qu'un recueil de tabous [2]. Les nègres d'Afrique ont aussi des tabous des jours : au Sénégal les jours néfastes sont le mardi et le dimanche, et surtout le vendredi; les Bambara regardent comme fastes le premier jour du mois, les jours pairs où n'entre pas le chiffre 6 et les jours impairs où entre le chiffre 5; à Akra on distingue même de grands jours heureux et de petits jours heureux, les autres étant néfastes; au Dahomey il n'y avait que 150 à 160 jours par an où il était possible d'entreprendre une affaire de quelque importance. Au Congo, le jour chômé est dit jour-des-fétiches; c'est, d'ordinaire, le 4e, ailleurs c'est le 5e ou le 6e jour de la semaine; de plus chaque famille a son jour-des-fétiches spécial [3]. On sait d'autre part que cette dis-

1. Cf. Waitz-Gerland, *loc. cit.*, t. VI, p. 74.

2. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des Peuples de l'Orient*, Paris, 1895, Tome I, pp. 210 sqq. Voici un extrait de ce papyrus : le 20 du mois de Thot il fallait n'exécuter aucun travail, ne pas tuer un bœuf, ne pas recevoir un étranger; le 22 on ne devait pas manger de poissons ni allumer une lampe à huile; le 23, ne pas mettre d'encens sur le feu, ni tuer de gros bétail, ni chèvres, ni canards, ne manger ni oie ni rien de ce qui a vécu; le 26, il est recommandé ne rien faire du tout; de même le 7 du mois de Paophi, et cette recommandation se retrouve plus de trente fois dans ce qui reste du papyrus; le 30 Méchir, défense de parler haut à personne (Maspero, I, p. 211, note 1); les heures de la nuit étaient toutes néfastes; celles du jour se divisaient en trois *saisons* de quatre heures dont les unes se montraient clémentes, tandis que les autres restaient obstinément funestes (*Ibidem*, p. 211). Il est à espérer que quelqu'un ne se trouvera pas pour affirmer l'origine égyptienne de la croyance malgache.

3. On trouvera toutes les références dans Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, t. II, pp. 201-202.

tinction des jours fastes et néfastes jouait un grand rôle dans la vie religieuse, politique et juridique des Romains et des Grecs. On voit combien la coutume de tabouer des fractions de temps était et est encore répandue et qu'il n'est pas nécessaire de recourir à la théorie de l'emprunt pour expliquer les faits malgaches.

D'ailleurs on ne s'expliquerait pas, en admettant l'origine purement sémitique de ces croyances, que des fady de jour fussent héréditaires et variables; du moment qu'ils appartiennent à un système astrologique indépendant des êtres humains, la qualité de faste et de néfaste est fixe, toujours attachée de la même manière à une même fraction de temps; un chef ne pourrait pas tabouer un jour; et si tel jour m'a été funeste, à moi, pourquoi le serait-il pour ma famille et mes enfants? Et cependant divers auteurs présentent le fady du moment, du jour, etc., comme quelque chose de variable. « Chez les Betsimisaraka, dit Crémazy [1] chaque individu a son jour néfaste (*andro-be* = grand jour, ou *andro-fady* = jour-tabou), c'est mardi pour le plus grand nombre; d'autres ont mercredi, jeudi ou samedi [2]; ce jour-là il ne fait absolument rien que boire, manger, dormir et se tresser les cheveux [3]; depuis l'introduction du christianisme, le jour fady

1. L. Crémazy, *Notes sur Madagascar*, Revue Maritime et Coloniale, vol. LXXV, p. 76.

2. Je donne ici le tableau de G. Ferrand :

Dimanche : jour violent dont la force heureuse ou malheureuse croît sur marche du soleil.

Lundi : jour rouge, propre aux expiations et aux sacrifices.

Mardi : jour noir et de mort.

Mercredi : jour heureux ou malheureux, suivant les circonstances.

Jeudi : jour parfait de minuit a minuit.

Vendredi : jour bon.

Samedi : jour propre à pleurer les morts.

(G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Fasc. II, Paris, 1893, p. 98).

Le mardi est fady parce que néfaste et le jeudi est fady parce que *parfait* : ce jour-là on n'enterre pas les morts, on n'ouvre pas les tombeaux (Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 275). Des recherches nouvelles seraient nécessaires, afin de déterminer dans ce cas particulier la notion de tabou.

3. Acte qui a souvent une signification religieuse.

est le dimanche. » *Fady* correspond donc souvent à *chômé*. Le fady « le plus absolu des Sihanaka et le seul qui semble leur être commun à tous est celui qui interdit de travailler dans les champs de riz le mardi; d'ailleurs chaque famille ou chaque tribu a reçu par héritage un ensemble de fady spéciaux; c'est ainsi qu'en outre du fady commun à tous tabouant le mardi, il existe d'autres jours de la semaine où l'on ne peut rien sortir de la maison, ou bien ne pas nettoyer les nattes, etc. [1]. » Et V. Noel dit des Sakalava septentrionaux : « Ils restent strictement renfermés chez eux et s'abstiennent de toute affaire pendant certains jours qu'ils nomment *fali*. Chaque famille, chaque individu a le sien qu'il chôme scrupuleusement. Le nombre de ces jours est considérable parmi les classes supérieures, surtout chez les princes; il n'est guère que de deux ou trois chez la plupart des *anakombé* (gens de la classe moyenne) [2] ». Certains rois sakalava du Menabe prescrivaient en mourant de ne pas travailler le jour de la semaine anniversaire de leur mort [3]. De même Mac-Mahon dit des Sakalava en général : « Le jour de la semaine où un chef est mort est sacré de la même manière que pour nous le dimanche [4] », c'est-à-dire qu'on le chôme.

Au cas où le caractère fady des jours serait uniquement fondé sur le système de divination par le *sikidy*, et par suite d'origine musulmane, arabe ou sémitique, on ne s'expliquerait pas : les différences dans le cas betsimisaraka, l'hérédité dans le cas sihanaka, la variation numérique dans le cas sakalava. Enfin M. A. Grandidier raconte qu'un chef sakalava du clan « des Vouriounioukes ayant perdu sa fille en couches un jeudi, a attribué son décès, non sans raison, à l'enfant, qui fut délaissé; depuis lors tous les enfants nés le jeudi

1. K. P. Mackay, *The Food and Fady of the Sihanaka*, Ant. Ann., n° XV (1891), pp. 302 et 303.

2. V. Noel, *loc. cit.*, p. 71.

3. Lt Thomassin, *Notes sur le royaume de Mahabo*, Notes, Rec. Expl., 1900, p. 408.

4. E. Mac-Mahon, *The Sakalava and their Customs*, Ant. Ann., n° XVI (1892), p. 390.

dans cette famille sont condamnés à l'exposition »[1]; or, suivant le sikidy, le jeudi est *parfait* de minuit à minuit.

Il me semble donc naturel d'admettre que la croyance au caractère dangereux de certains jours[2] et de certains moments de la journée appartenait déjà aux Malgaches avant l'introduction du sikidy; la propagation du sikidy a pu d'ailleurs fixer cette croyance ou mieux, en diriger l'évolution.

Quoi qu'il en soit de l'origine et de l'antiquité de la croyance, il faut constater que ses effets sur la vie sociale ne laissent pas d'être considérables. Elle s'oppose à toute initiative individuelle, elle empêche toute entreprise de longue haleine, elle développe l'habitude du travail fait par à-coups nerveux : il faut faire vite car le destin change vite. Mais on lui doit aussi d'avoir développé l'esprit de coopération : s'il faut cultiver un champ de manioc ou de riz, tout le village s'y met, hommes, femmes, enfants, et le travail est joyeusement terminé avant que la chance n'ait tourné. Une autre conséquence de cette croyance est plus nuisible : celle de l'infanticide. On a vu plus haut ce qu'il fallait penser de l'influence du système divinatoire du sikidy sur cette coutume.

C'est peut-être par le *vintana* et le *sikidy* que s'expliquent les tabous de la nuit et ceux qui règlent le nombre d'objets à employer ou d'actes à exécuter; pourtant ils peuvent avoir été élaborés indépendamment de tout système astrologique puisque les croyances qu'ils expriment se retrouvent, en tout identiques, chez d'autres demi-civilisés. Voici les tabous de la nuit et des nombres que j'ai pu relever : il ne faut pas balayer la maison de nuit, car cela cause la pauvreté; il ne faut ni se peigner, ni se laver la figure, ni se couper les ongles de nuit; il faut également se garder de crier, de siffler, de porter du mouton la nuit, car on serait poursuivi par les esprits; il ne faut pas se coucher sans avoir une lumière allumée dans sa chambre, car on ressemblerait aux morts

1. A. Grandidier, *Madagascar*, Extr. Bull. Soc. Géogr., Paris, 1872, p. 32.
2. Les documents manquent, semble-t-il pour tenter la même démonstration en ce qui concerne les mois.

dans leur tombe [1]; rien de plus désagréable aux esprits que de voir jeter de nuit des cendres ou de l'eau sale; d'ailleurs, il suffit pour éviter tout malheur de rapporter dans la maison un peu des cendres jetées [2].

Voici maintenant des tabous de nombre : il est fady dans l'Imerina d'élever un mur de 8 couches de boue ou de faire 6 ou 8 tresses de cheveux [3]; par contre les coutures des linceuls doivent être au nombre de 6 ou de 8. Les nombres 7 et 12 étaient sacrés dans l'Imerina [4] et dans presque tout Madagascar c'est par 7 que se comptent les objets employés rituellement lors de la circoncision, de la fraternisation, etc. Il existe aussi des fady de l'unité; il ne faut pas acheter une seule chose d'une même sorte mais toujours 2 [5]; dans certains villages bara tout fardeau doit être porté par deux personnes au moins [6]; chez les Sakalava il faut toujours offrir les cadeaux en double exemplaire [7]; il ne faut jamais s'asseoir à deux sur le même siège car ceux qui agissent ainsi meurent jeunes [8]; certains Antimerina pensent qu'il ne faut pas acheter un seul objet d'une certaine sorte, mais toujours deux [9].

Il est également impossible d'étudier les fady d'orientation sans une exposition préalable du système astrologique malgache. Le Dr Catat dit que le nord est fady pour les Bara Manambia : « pour satisfaire un besoin naturel il ne faut jamais faire face au nord ni se tenir debout, mais regarder dans une autre direction et s'accroupir; cet oubli des convenances attirerait sur toute la contrée des pluies, des orages et des inondations »; par contre les Bara Antaivoniro révèrent

1. H. F. Standing, *Malagasy Fady*, n° VII (1883), p. 63.
2. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 70.
3. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 78.
4. Julien, *Le code des 305 articles*, Notes, Reconn., Expl., 1900, p. 112, note 1.
5. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 74.
6. G. A. Shaw, *Rough Sketches of a journey to the Ibara*, Ant. Ann., Reprint, p. 230.
7. Hildebrandt, *West-Madagaskar*, Z. der Ges. für Erdkunde zu Berlin, T. XV (1880), p. 106.
8. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 71.
9. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 79.

l'Est[1], Les tabous d'orientation les plus nombreux sont ceux qui ont trait à la maison. Chez les Sakalava, par exemple, il est défendu de passer par la porte septentrionale de la case[2]; cette interdiction ne concerne chez les Bara que les jeunes couples mais seulement tant que leurs père et mère vivent encore[3]; on a vu que chez les Sakalava et les Mahalafy du sud le mari passe par la porte du Nord et la femme par celle de l'Ouest[4]. Chaque objet de quelque importance a sa place déterminée d'avance dans l'intérieur de la maison; il est donc tabou de placer le lit ou le foyer en un autre endroit que celui qui est déterminé par la coutume. Chaque tribu a, semble-t-il, ses règles d'orientation de la maison et du tombeau; or, le plan de la case est en relation directe avec les mois et le zodiaque; ainsi l'angle nord-est correspond à Alahamady, le premier mois, qui lui-même correspond au Bélier et est le mois rouge, le mois des princes[5]. D'autre part l'orientation malgache diffère de la nôtre en ce qu'elle ne se base pas uniquement sur le cours du soleil. On voit que pour expliquer tous les fady d'orientation il faudrait entreprendre des recherches spéciales, non pas seulement dans les livres, mais aussi sur place.

D'autres tabous sont inspirés par la crainte des phénomènes atmosphériques comme la foudre ou l'orage. A l'approche d'un orage violent, beaucoup d'Antimerina enduisent de boue le pilier de bois central de la maison, afin de se protéger contre la foudre; il est fady de prononcer le nom de l'éclair (*varatra*), il faut dire *boue* (*fotaka*); on recommande de ne pas s'asseoir au pied d'un des trois piliers de la case et de ne pas s'appuyer aux murs, car « la *boue* pourrait tom-

1. Catat, *loc. cit.*, p. 359.
2. Douliot, *Voyage à la côte Ouest*, etc. Paris, 1895, p. 54.
3. Little, *loc. cit.*, p. 210-211.
4. Torquenne, *Etude sur la Province de Tuléar*, Notes, Reconn., Expl., 1899 p. 114.
5. On trouvera des renseignements dans Dahle, *Vintana and Sikidy*, Ant. Ann.. nos IX à XI, G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Fasc. II, pp. 91-93; Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 273; J. Carol, *loc. cit.*, pp. 395-400.

ber sur vous ». En temps d'orage il est fady d'introduire dans la case un bœuf, un mouton et surtout un chien [1].

L'idée de tabouer des jours, des points cardinaux, des parties de la maison, etc., n'est pas venue seulement aux Malgaches. Elle n'est que l'application d'un système de classification des choses du temps et de l'espace analogue à ceux qu'ont inventés les Australiens et les Amérindiens, les Chinois et les Grecs [2]; c'est donc aussi par rapport à ce système que doivent être étudiés les tabous de temps et d'orientation, ainsi d'ailleurs que le *sikidy*. Je ne saurais décider pour le moment quelles sont les influences qui ont donné au *vintana* et au *sikidy* malgaches leurs caractères propres; je tenais seulement à affirmer ici qu'ils n'ont pas été importés en bloc et, de plus, qu'une étude des systèmes de divination et d'orientation malgaches ne saurait mener à des résultats positifs que par l'application de la méthode ethnographique; c'est aux prototypes sémitiques sans doute, mais surtout aux prototypes frustes d'Afrique ou de Polynésie qu'il s'agirait de les comparer.

1. H. F. Standing, *loc. cit.*, pp. 70-71. Voici encore d'autre tabous concernant l'orage : il est fady de courir en plein air, de s'abriter en route dans une ville autre que celle qui est le but du voyage; de regarder par la porte en se mettant sur le seuil; de fendre des bambous dans la maison ou de peler des *voanjo* (sorte de truffe) près de l'enclos (H. F. Standing, *ibidem*); de jouer « à se faire des bleus » (W. Ellis, *History of Madagascar*, London, 1839, T. I, p. 420); de manger dans un pot fêlé, de manger du riz qui a été dans un pot fêlé, de manger des bananes tombées de l'arbre; ces derniers tabous ne valent que pour les individus *vaccinés* contre la foudre par une incision au front et entre les doigts. (J. H. Haile, *Some Betsileo Ideas*, Ant. Ann., N° XXIV (1900), p. 396).

2. Cf. E. Durkheim et M. Mauss, *Les systèmes primitifs de classification*, Année Sociologique, t. VI (1903), pp. 1-65. Les systèmes sémitiques, malais (à la fois hindou, chinois et sémitique) et malgache n'y ont pas été étudiés, comme trop peu typiques. Par contre les sytèmes australiens, zuñi et chinois ont été l'objet d'analyses approfondies qui ont conduit les auteurs à voir dans la classification du monde sur le modèle de la société humaine l'origine même de notre classification par catégories logiques.

CHAPITRE XIV

TABOUS ANIMAUX ET VÉGÉTAUX

Les tabous malgaches dont il est le plus parlé dans les récits de voyage sont ceux qui interdisent l'usage de certains aliments; ces tabous alimentaires sont des plus nombreux et des plus variés. Ils ont paru à la majorité des observateurs ne provenir que de caprices individuels, bizarres et incompréhensibles; cependant, ceux d'entre les voyageurs qui, comme Hildebrandt, — lequel avait déjà entrepris des recherches ethnographiques dans l'Afrique orientale, — se doutaient que ces tabous sont la manifestation de croyances complexes, ont eu soin de noter les fady alimentaires avec exactitude, en les localisant le mieux possible. Par contre un observateur consciencieux comme K. P. Mackay s'est contenté d'indications par trop vagues : « Chez les Sihanaka, parmi les tabous propres à chaque famille, il faut ranger la classe des tabous de nourriture; ils sont si nombreux qu'il est impossible de les énumérer [1]. »

Avant de chercher à préciser le rapport qui unit ces tabous aux autres fady, il faut exposer les goûts et les dégoûts des Malgaches en matière de nourriture; le même observateur dit [2]

1. K. P. Mackay, *The Food and Fady of the Sihanaka*, Ant. Ann., n° XV (1891), p. 303.
2. *Ibidem*, pp. 301-302.

des Sihanaka que leur nourriture principale est le riz, mais qu'ils mangent également les rats, les serpents, les hiboux, les crocodiles et même les chats dont la chair est aussi recherchée que celle des oies ; il paraîtrait qu'autrefois on ne mangeait pas le crocodile, cet acte étant regardé comme une sorte d'anthropophagie ; mais on a jugé depuis qu'il était dommage de laisser se perdre une chair qui se trouve dans les rivières en telle abondance ; on mangerait les serpents parce qu'ils ressemblent aux anguilles ; les Sihanaka mangent aussi les animaux sauvages comme les lémuriens, le sanglier, etc. Autrement dit les Sihanaka mangent de tout, exception faite de ce qui est défendu aux uns ou aux autres par des tabous spéciaux. L. Crémazy dit de même des Betsimisaraka : « les vari (lémuriens) se mangent malgré leur odeur. Les Malgaches en raffolent ; mais que ne mangent-ils pas ; ils apprécient beaucoup le caïman, la couleuvre [1] ». Or le même auteur affirme [2] que le nombre des tabous alimentaires est très grand : « tous les Malgaches, en général, tiennent pour sacré (*fadinrazana*) un animal quelconque, qui varie selon les familles. Ils n'adorent pas cet animal, mais ils n'en mangent pas dans la crainte de mourir parce que leurs ancêtres (*razana*) n'en ont jamais mangé et ce fady se transmet de père en fils. D'où vient cette croyance ? — C'est ce que les indigènes les plus intelligents parmi les Malgaches ne peuvent expliquer. Parmi les animaux sacrés on cite : le porc, l'anguille, le babakoto, le dauphin, le pigeon vert, le mouton, le cabri, etc. Mais ce qui est sacré pour une famille ne l'est pas pour telle autre. Aussi lorsqu'un Malgache est invité dans une maison étrangère commence-t-il par demander à l'amphitryon s'il y a chez lui son *fadinrazana* afin de ne pas s'en approcher et encore moins d'en manger ». Et dans la liste que donne V. Noel [3] des aliments des Sakalava, on

1. L. Crémazy, *Notes sur Madagascar*, Rev. Mar. et Col., T. LXXV (1882), p. 86.
2. *Ibidem*, T. LXXX (1884), p. 324.
3. V. Noel, *Recherches sur les Sakkalava*, Paris, 1843, p. 79.

trouve notamment une grande variété de végétaux : millet cafre, patates douces, ignames, maïs, lentilles, haricots ambrevates, bananes, pastèques, mangues, citronille, melons, etc. et de chairs : bœuf, mouton, chèvre, porc, maki, grosse chauve-souris, tous les oiseaux, sauf les corbeaux, les éperviers et les oiseaux de proie, enfin toutes sortes de poissons, de cétacés et de crustacés.

Ces énumérations montrent qu'il serait assez simpliste d'expliquer les tabous alimentaires par un soi-disant dégoût instinctif; de même, l'explication par les conditions économiques ou par l'emprunt ne saurait non plus satisfaire. Ainsi, A. Walen semble croire que le nombre des fady dépend de la richesse en nourriture du pays; le pays des Mahafaly, dit-il [1], étant très pauvre, il est très peu d'objets alimentaires qui sont taboués et c'est pourquoi les Mahafaly mangent des choses que les Sakalava Masikoro ou Vezo n'oseraient même pas toucher. Ces tabous sakalava sont pour M. Faucon [2] d'importation musulmane : « Au contact des Anjouanais et peu à peu, les Sakalava ont adopté les superstitions les plus grossières et se sont détournés du travail de la terre; pour eux nombre d'objets ou d'animaux sont devenus fady. Si le porc est un objet de répulsion générale, chaque tribu, chaque village, chaque famille a adopté un fady spécial; pour les uns, c'est la volaille, pour d'autres le poisson; certains ne tueront jamais un caïman ou un sanglier ou un scorpion ou un cent-pieds; en fait, ils en sont arrivés à ne vivre que de riz et de bœuf frais ou séché et à laisser pulluler chez eux tous les animaux nuisibles. » Tout ceci montre qu'il faut se garder de généraliser : la théorie économique et la théorie musulmane rendraient à peine compte de quelques-uns des tabous alimentaires; ceux-ci, en effet, ne sont pas universels pour un objet donné; le plus souvent, ils sont bien localisés et circonscrits.

1. A. Walen, *The Sakalava*, Ant. Ann., n° VIII (1884), p. 56.
2. M. Faucon, *Notice sur la résidence de Vohémar*, Notes, Rec., Expl., 1897, t. I, p. 40.

On a déjà vu, notamment dans les chapitres qui traitaient des fady sympathiques et des fady du malade, un certain nombre de tabous alimentaires qui n'étaient que des tabous prophylactiques ou thérapeutiques. M. Bénévent [1] dit de même des Sakalava : « Suivant la nature du mal qu'il est destiné à combattre, le gri-gri entraîne l'abstention complète de certains aliments ou de certaines boissons désignées par le sorcier; les choses défendues sont appelées fady;... on voit des individus qui ne connaissent pas le goût du porc, d'autres qui n'ont pas le droit de manger de volaille ou de boire d'alcool, de rhum, d'absinthe; j'en ai même connu qui vivaient uniquement de patates et de manioc, le riz leur ayant été interdit ». Le mode même d'imposition de ces fady et l'usage spécial et momentané auquel ils sont destinés fait que le nombre et la variété en peuvent être illimités; ils sont édictés soit par le sorcier guérisseur, soit par l'étranger médecin, le *vazaha* doué d'une puissance spéciale. Ainsi, le Dr Catat et Douliot ont maintes fois imposé des tabous de ce genre. L'origine locale et individuelle et le but médical des fady de cette catégorie est d'ordinaire relativement facile à reconnaître, même dans le cas, cité par le Dr Catat, où ils se transmettent, comme des recettes infaillibles, d'une génération à l'autre pour devenir des fady familiaux. A la question posée : d'où vient ce fady? — l'indigène saura répondre alors que l'interdiction date de telle ou telle époque et a été imposée dans telle ou telle circonstance.

Toutes les fois, par contre, que l'indigène justifie son fady par une légende étiologique, on peut être assuré que le tabou alimentaire considéré n'est qu'un fragment d'un système complexe; l'élaboration d'une légende explicative prouve que ce tabou s'est transmis de génération en génération en qualité de patrimoine à la possession duquel est lié le sort de la famille, et non pas seulement la bonne santé ou la guérison de quelques-uns de ses membres. Il joue alors un

1. M. Bénévent, *Étude sur le Bouéni*, Notes, Rec. Expl., 1897, t. II, p. 57.

rôle de régulateur et rentre dans une deuxième classe de tabous alimentaires, non pas individuels d'origine ou d'usge, mais sociaux. C'est ainsi qu'un clan antimerina, les Antankaratra, a pour tabou, non seulement de ne pas manger de chiens, mais encore de ne pas élever ni toucher ces animaux et de ne pas « allier le sang chien à des clans étrangers [1] ».

Comme on le voit par cet exemple, ces tabous alimentaires sociaux ne sont pas isolés. Ils sont intimement liés à des tabous de contact, de mise à mort, d'exogamie, et aussi à des rites funéraires, l'animal tué accidentellement ou trouvé mort étant assimilé à un homme. Cette coexistence de plusieurs tabous se conditionnant l'un l'autre n'a pas toujours été relevée : dans l'état actuel de nos connaissances sur les populations de l'île on est donc souvent réduit à des conjectures. Mais très souvent aussi un fait rapporté fragmentairement permet de reconnaître sur quel ensemble de croyances repose un tabou alimentaire donné.

Il est encore une lacune plus regrettable : les observateurs ont spécifié trop rarement quel était le groupement social pour lequel un tabou alimentaire est valable. K. P. Mackay, Standing, Crémazy, Faucon, Bénévent, Boucabeille, Torquenne, etc., etc., parlent de tabous observés *a*) par la tribu, *b*) par la famille, *c*) par le village, *d*) par l'individu. Mais comme ces auteurs ont négligé de nous dire si ce qu'ils nomment tribu est un groupement géographique ou un groupement de parenté — et dans ce cas il faudrait se servir du mot *clan;* s'ils entendent par famille le groupe constitué par tous les individus qui se jugent apparentés (*clan*) [2] ou celui que forme la réunion du père, de la mère et des enfants ; si la population d'un village se compose d'une seule famille, ou de plusieurs, ou d'un clan, etc., — autrement dit, si les tabous alimentaires se règlent d'après la parenté, il est impossible de résoudre la question de la portée sociale de ces

1. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 241.
2. C'est le sens adopté par le P. Abinal, *loc. cit.*, p. 177.

tabous comme il conviendrait. On verra plus loin que, faute de renseignements circonstanciés sur le rapport des tabous animaux et végétaux avec les relations de parenté humaine, on ne saurait encore décider si ces tabous sont à base totémique ou non [1]. Quant aux fady individuels, il en a été parlé à plusieurs reprises.

Je me vois donc obligé de classer les tabous animaux et végétaux non pas d'après leur signification religieuse mais d'après l'animal ou la plante auxquels ils se rapportent.

Les indigènes expliquent de bien des manières la défense qu'ils se sont imposée de ne pas blesser, ni tuer ou de manger certains animaux; ces explications ne peuvent évidemment être acceptées. Elles ont le caractère uniforme de toutes les légendes étiologiques : elles sont construites sans aucun souci littéraire, uniquement en vue du « c'est pourquoi » final [2]. Certaines d'entre elles passent de génération en génération et ont acquis un caractère traditionnel; d'autres sont inventées sur le moment par les indigènes pour convaincre l'observateur européen que eux aussi ont leurs raisons de croire et d'agir. Cependant, à défaut de rites spéciaux, c'est la légende étiologique qui est le meilleur criterium pour décider si un tabou alimentaire donné est isolé et accidentel, ou bien s'il est social et conditionné par des croyances zoolâtriques soit pures, soit totémiques.

1. « Lorsque le fady date de plusieurs générations, dit Torquenne (*Étude sur la province de Tuléar*, Notes, Reconn., Explor., 1899, p. 113) il peut être levé à la suite de cérémonies ». Mais l'auteur ne spécifie malheureusement pas de quels fady il s'agit (alimentaires? sexuels? etc.), et ne décrit pas ces cérémonies.

2. Cf. entre autres la légende inventée par les Betsimisaraka pour justifier et expliquer les tabous de tuer, de manger, etc. Les animaux s'étant plaints à Andriamanitra que les hommes les tuaient sans cesse ni trêve, Dieu descendit sur terre, les écouta tous et dit : « Que chacun de vous retourne chez lui, sans changer de manière d'être vis-à-vis des hommes de peur que ceux-ci ne vous tuent ». *C'est pourquoi*, conclut la légende, « les Betsimisaraka observent très scrupuleusement les tabous imposés par leurs et leurs mères, car ils seraient la proie de telles et telles choses; ils tomberaient malades et mourraient; car toutes choses ont reçu de Dieu le pouvoir de faire du mal et d'ensorceler »; J. Sibree, *Some Betsimisaraka Folk Tabr and superstitions*, trad. du malg., Ant. Ann., n° XXII (1898), p. 215.

CHAPITRE XV

TABOUS DES ANIMAUX

1° Lémuriens. Il n'y a pas de singes à Madagascar mais seulement des lémuriens : les maques, les varis, etc. Plusieurs variétés de lémuriens sont de la part des Malgaches l'objet d'un respect spécial, et surtout le *babakoto* ou lémurien à queue courte (*lichanotus brevicaudatus*) ; ces animaux vont toujours par troupes et ont plusieurs des habitudes de l'homme ; ils se tiennent debout ou assis ; leur cri est triste et ressemble à celui d'un enfant ou d'un homme qui souffre.

« Quelques tribus, dit Little [1], tiennent les babakoto en grande estime et dépensent parfois de fortes sommes pour racheter à un Européen quelque babakoto captif afin de le remettre en liberté. S'ils trouvent un babakoto mort, ils l'enterrent soigneusement ». « En certaines régions de l'île les indigènes vénèrent cet animal et refusent soit de le tuer d'un coup de fusil soit de lui tendre des pièges parce que, disent-ils, c'est le générateur des hommes » [2]. Parmi les animaux qu'il est interdit de manger énumérés par Crémazy [3]

1. H. W. Little, *Madagascar, its History and People*, London, 1884, p. 321.
2. R. Baron, *A Malagasy Forest*, Ant. Ann., n° XIV (1890), p. 211.
3. Crémazy, *Notes sur Madagascar*, Revue Maritime et Coloniale, vol. LXXX (1884), p. 324.

on trouve le babakoto : cependant cet auteur dit ailleurs [1] en parlant des Betsimisaraka : « les macaques (babakoto, varikanda, variena, varikosy) se mangent malgré leur odeur. Les Malgaches en raffolent ». La contradiction s'explique si on se rappelle que Crémazy a lui-même attiré l'attention sur ce fait que chaque tabou alimentaire concerne des familles particulières et non pas la tribu entière. W. Ellis, dit d'une manière générale que les « indigènes apprivoisent souvent des babakoto et en vendent beaucoup aux matelots » [2]. Leguével de Lacombe se trouvant dans le pays des Betanimena apprit que les indigènes « craignent les babakoutes » ; mais ses porteurs, recrutés à Tamatave, n'éprouvèrent aucun scrupule à tuer et à manger celui que le voyageur blessa [3]. Avant d'arriver au village betsimisaraka de Sahasoa, le Dr Catat avait tué un babakoto : une vingtaine d'habitants s'avancèrent à grands cris et accusèrent le docteur d'avoir tué « un de leurs grands-pères dans la forêt » ; pour apaiser les indigènes, le voyageur dut promettre de ne pas dépouiller le babakoto dans le village mais de faire l'opération dans un endroit isolé où on ne pourrait le voir [4]. « Certains Betsimisaraks et Bétanimènes ont une grande vénération pour le babakoto, ils rachètent ces animaux pour les mettre en liberté quand ils les trouvent en captivité ou pour leur donner la sépulture quand ils ont été tués » [5]. De même, chez les Betsileo il faut se garder de tirer sur les babakoto : « le P. Pagès en ayant tué un voulut en retirer au moins la fourrure ; mais ses porteurs de palanquin... réclamèrent à corps et à cris le cadavre de leur parent... il fallut... leur livrer le corps du babakoto qui fut emporté au prochain village où tous les honneurs de la sépulture lui furent solennellement rendus. On lui fournit

1. R. Crémazy, *Notes sur Madagascar*, *ibidem*, vol. LXXV (1882), p. 86.
2. W. Ellis, *Three visits to Madagascar*, London, 1858, p. 437.
3. Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar*, Paris, 1840, t. I, p. 62.
4. Dr L. Catat, *Voyage à Madagascar*, *loc. cit.*, pp. 193-194.
5. A. Vinson *in* Cap. Dupré, *Trois mois de séjour à Madagascar*, Paris, 1863, p. 260.

le suaire d'usage et son corps en fut respectueusement enveloppé. On y ajouta un double linceul fait de feuilles de *raofia;* enfin il fut pieusement déposé dans une fosse creusée pour lui! Alors, les cheveux dénoués en signe de deuil, on offrit au pauvre singe défunt le tribut accoutumé de pleurs et de lamentations, de chants, de sanglots. Quelques rasades de mauvais rhum terminèrent la cérémonie »[1]. G. H. Smith[2] dit des Betsimisaraka qu'ils respectent beaucoup ces lémuriens « parce qu'ils ont sauvé un ancêtre d'un grand péril; on enterre le cadavre du babakoto avec tous les honneurs dus à un cadavre humain et celui qui aurait tué un de ces singes aurait grand'peine à trouver un logement pour la nuit dans un des villages de la tribu ». « Les lémuriens occupent une place importante dans les croyances des superstitieux Malgaches qui les vénèrent comme leurs ancêtres. Ce sont principalement les Betsimisaraka qui admettent cette descendance et qui affirment que les âmes des morts continuent à vivre dans ces lémuriens. Bien mieux, il ne me semble pas improbable que les Betsimisaraka, dont la manière d'être ressemble absolument à celle des lémuriens, ont emprunté à ces animaux quelques-unes de leurs habitudes. Ces gens sont d'excellents observateurs et ils connaissent assez exactement les animaux de la forêt. Le babakoto, qui, de tous les lémuriens, se rapproche le plus de l'homme, est traité avec une crainte respectueuse. Même son nom contient comme une flatterie, puisque *baba* signifie *père* et que *koto* désigne un enfant qui n'a pas encore de nom. Les Betsimisaraka donnent ce nom à l'ancêtre de leur race parce qu'il n'est guère plus grand qu'un enfant. De plus, le Betsimisaraka prend souvent une demi-heure ou même une heure durant la position accroupie qui est celle du babakoto[3]. » Cette ressemblance des Betsimisaraka et d'autres négroïdes avec le babakoto a été obser-

1. Abinal-La Vaissière, *Vingt ans à Madagascar*, Paris, 1885, p. 237.
2. G. H. Smith, *Some Betsimisaraka superstitions*, Ant. Ann., n° X (1886), p. 239.
3. C. Keller, *Reisebilder, Aus Ostafrika und Madagaskar*, Leipzig, 1887, p. 278.

vée également par les Antimerina; et l'on trouvera dans Coignet [1] et dans Catat [2] des variantes d'une légende destinée à expliquer certains caractères soi-disant simiesques des populations du pourtour de l'Ile.

Chez les Bara on trouve des charmes faits d'os de lémuriens pris soit aux pieds soit aux mains. Ceux que l'on fabrique avec les pieds se nomment *tsimokotra*, c'est-à-dire « qui est contre la fatigue » [3].

Le respect et la crainte que les Malgaches éprouvent à l'égard du babakoto sont expliqués de diverses manières en des légendes dont on n'a pas apprécié jusqu'ici le sens véritable, parce qu'on ne s'était pas avisé de les comparer entre elles et avec d'autres de même espèce.

a) Betsimisaraka [4]. — « On dit qu'un babakoto sauva un ancêtre betsimisaraka d'un grand péril ».

b) Non localisée [5]. — « Une certaine tribu était en guerre avec une de ses voisines et dut pour se sauver se réfugier dans la forêt. Ses ennemis, en la poursuivant, se guidèrent sur des voix qu'ils prirent pour des voix humaines et trouvèrent devant eux une troupe de babakoto dont l'apparition suffit à leur inspirer une telle terreur qu'ils s'enfuirent, persuadés que les fugitifs s'étaient transformés en ces animaux criards. Les fugitifs, en constatant la confusion et la retraite de leurs ennemis, vouèrent une reconnaissance éternelle aux quadrumanes qui les avaient sauvés ». Ce passage de Little me semble simplement traduit du suivant de A. Vinson.

c) Betsimisaraka ou Betanimena [6]. — On raconte qu'une tribu du pays en guerre avec des voisins se serait réfugiée et

1. F. Coignet, *Excursion sur la côte Nord-Est de Madagascar*, Bull. Soc. Géogr., Paris, 1867, pp. 347-348.
2. Catat., *loc. cit.*, p. 194.
3. G. Sibree, *The Western Ibara and their Customs.*, trad. du malg., Ant. Ann., Reprint, p. 176.
4. G. H. Smith, *Some Betsimisaraka Superstitions*, *loc. cit.*, p. 239.
5. H. W. Little, *Madagascar, its History and People*, London, 1884, p. 321.
6. A. Vinson, *Notes sur l'histoire naturelle de Madagascar*, *in* Cap. Dupré, *Trois mois de séjour à Madagascar*, Paris, 1863, p. 260.

cachée dans les forêts. Ses ennemis, en la poursuivant, guidés par un bruit de voix humaines, auraient trouvé devant eux une troupe de babacoutes dont l'apparition les aurait frappés de terreur. Ils se seraient enfuis, persuadés que les fugitifs avaient été changés en bêtes. Ceux-ci au contraire auraient voué une reconnaissance éternelle au quadrumane qui les aurait sauvés ».

d) Centre de Madagascar (?). — « Nos ancêtres étaient le peuple le plus heureux et le plus puissant de tous et cultivaient en paix leur riz. Mais le peuple étranger des Hova vint dans notre pays. Il vivait près des côtes et menaçait de nous soumettre à son joug. Près de la grande forêt, on se battit avec acharnement et nous étions sur le point de succomber. Alors vint une troupe de babakoto noirs qui poussa de grandes clameurs. Les Hova crurent que des milliers de guerriers étaient venus à notre secours et s'enfuirent fous de terreur. Nos ancêtres reprirent courage et transpercèrent de leurs sagaies maints ennemis. Les Hova s'enfuirent dans les montagnes et n'osèrent plus reparaître sur les côtes. » [1].

e) Non localisée [2]. — « Un condamné à mort qu'on conduisait au supplice eut la chance de s'échapper. Il s'enfuit à travers champs poursuivi par l'exécuteur un coutelas à la main. D'aventure il parvient à gagner la forêt et à se jeter au milieu des broussailles où il disparut soudain au pied d'un arbre. Le bourreau cependant arrivé sur ses pas va droit à l'arbre et à sa grande surprise ne voit plus devant lui qu'un gros singe grimaçant sur une haute branche. « Voilà qui est étrange, se dit-il, j'ai poursuivi un homme condamné à mort et je le vois devenir singe en un clin d'œil. Évidemment, c'était un innocent. » Là-dessus il se retire. Quant à l'homme métamorphosé en singe il s'enfonce dans la forêt, s'y allie avec ceux de sa nouvelle espèce et devient la tige d'une famille nombreuse. La légende ajoute qu'au bout de quelque

1. C. Keller, *loc. cit.*, p. 278.
2. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, pp. 236-237.

temps ses petit-fils naquirent hommes des pieds jusqu'à la tête et que leurs descendants formèrent une tribu nombreuse établie à la lisière de la forêt sur le versant oriental de l'île »; il s'agirait donc des Betanimena ou des Betsimisaraka.

f) Betsimisaraka de Tamatave [1]. — « Il y avait une fois un homme et une femme qui avaient faim. Ils allèrent dans la forêt pour chercher de la nourriture. La femme ne tarda pas à donner le jour à un enfant, puis à deux, puis à trois, puis à un très grand nombre. Ils se nourrissaient d'herbes et de racines crues; une partie de ces enfants se mit à planter du riz; les autres peu enclins au travail continuèrent à vivre d'herbes et de racines. Ceux qui cultivèrent le riz sont les ancêtres des hommes, les autres firent souche de babakoto. Les babakoto sont pères des hommes et il est défendu de leur donner la chasse et de les tuer ».

g) Betsimisaraka [2]. — « D'après eux, Koto, le premier Betsimisaraka et le père de toute la tribu était grand amateur de miel; un jour emporté par l'ardeur de la chasse à son mets favori, il était monté si haut sur un géant de la forêt pour s'emparer d'un essaim d'abeilles qu'il se trouva, une fois possesseur du miel convoité, dans l'impossibilité de descendre. Il était fort perplexe lorsqu'un singe bon enfant en eut pitié et se plaçant à côté de lui descendit jusqu'au sol en sautant de branche en branche. Le Betsimisaraka Koto mettant à profit les enseignements du singe descendit par le même chemin. Il raconta son aventure et depuis cette époque on appelle ces singes, particuliers à Madagascar, le Père de Koto, babakoto ».

h) Betsimisaraka [3]. — « Un jour un Betsimisaraka allait chercher du miel au sommet d'un arbre très haut. Il était très occupé à couper les branches sur lesquelles les abeilles

1. G. Ferrand, *Contes Populaires Malgaches*, Paris, 1893, p. 143.
2. Dr L. Catat, *loc. cit.*, pp. 193-194.
3. R. Basset, *Contes Populaires d'Afrique*, Paris, 1903, p. 410-411, d'après J. Sibree, *Some Betsimisaraka Folk-tales and Superstitions*, Ant. Ann., n° XXII, 1898, pp. 214-215.

avaient établi leurs rayons de sorte que la liane à l'aide de laquelle il avait escaladé l'arbre et qui était enchevêtrée dans les branches, fut coupée et tomba sur le sol. Dès qu'il eut recueilli le miel et qu'il l'eut vidé dans une boîte, il voulut descendre ; mais voici que la liane par laquelle il était monté avait été coupée et avait disparu ; il ne savait que faire ; il était perplexe et grandement troublé ; il ne pouvait pas descendre car le tronc était trop large pour qu'il pût l'embrasser ; s'il criait, il n'y avait personne pour l'entendre. Il pensa qu'il n'y avait rien à faire que de mourir là. Néanmoins, après qu'il eut un peu attendu, un couple d'immenses lémures vint près de lui ; le mâle le prit par la tête et les épaules et la femelle par les pieds. En rien de temps les deux animaux le transportèrent sain et sauf sur le sol, alors qu'il avait pensé qu'il lui faudrait mourir au sommet de l'arbre. Aussi il prononça une malédiction sur ses descendants, si jamais ils tuaient ou mangeaient des lémures ou quelque autre habitant bondissant de la forêt. »

Il serait assez inutile, de relever toutes les contradictions de ces diverses légendes. D'autre part, les folkloristes reconnaîtront bien vite à leur facture la raison pour laquelle les Malgaches les ont inventées ; elles sont destinées à répondre aux questions suivantes : pourquoi ce lémurien porte-t-il le nom de babakoto ? Pourquoi l'honore-t-on et le traite-t-on comme un homme ? Pourquoi ne doit-on ni le tuer, ni le manger ? Pourquoi l'homme est-il apparenté au babakoto ? Les réponses faites par les indigènes eux-mêmes n'ont évidemment aucune valeur : et pour plusieurs légendes, on se demande comment la conclusion découle du récit. Les légendes explicatives ne font donc que confirmer ce qui avait été dit sous une autre forme par les voyageurs dans les renseignements donnés plus haut.

Il reste que le babakoto est sacré, fady, pour les Betsimisaraka et les Betanimena, et peut-être pour d'autres tribus comme les Betsileo, les Bezanozano, les Sihanaka, les Tanala. Les tabous sont : ne pas le tuer et ne pas le manger ; les rites

positifs sont : le remettre en liberté ou l'enterrer comme on enterre un homme.

C. Keller [1] semble dire que tous les lémuriens sont considérés comme le réceptacle des âmes ancestrales betsimisaraka. Pourtant, je ne trouve pas son opinion confirmée en ce qui concerne le *rajako*, le propithèque de Verreaux ni le propithèque macaco. Du *hainandro* on dit seulement « qu'il est regardé comme le roi des lémuriens et que les autres le fournissent d'aliments [2] ».

Le *rajako* est, pour les Betsileo, un homme métamorphosé. Du temps où Rajako « était encore homme, il avait uni son existence à une femme dont la langue acérée entretenait la dispute au sein du ménage. Un jour que le couple assis au coin du feu s'occupait à la cuisson du repas commun, une querelle s'engagea. La dame du logis tenait à la main une grande cuiller en bois dont on se sert pour étaler le riz sur de larges feuilles de *ravinala*, vaisselle encore en usage dans certaines parties de l'île. Or, l'infortuné Rajako, de par son destin, ne pouvait toucher, sans le plus affreux malheur pour lui, à l'ustensile de cuisine placé entre les mains de sa femme. Sur un geste qui lui parut menaçant, celle-ci..... soit malice, soit précipitation... appliqua la cuiller sur le visage de son mari. Aussitôt... Rajako changé en singe... disparut dans les profondeurs de la forêt. Sa veuve ne pleura point. Aussi Rajako a-t-il voué une rancune éternelle à elle et à ses semblables et légué sa haine à la postérité. Depuis lors, les fils de Rajako se plaisent à laisser la trace de leurs ongles sur la figure des descendants de l'épouse perfide; et les femmes malgaches de leur côté redoutent la vengeance de ce singe [3]. » On le voit, la métamorphose a été la sanction de la violation d'un tabou dont il a été parlé plus haut et qui est plus général qu'Abinal ne pensait; d'autre part,

1. C. Keller, *Reisebilder, loc. cit.*, p. 278.
2. R. Baron, *From Ambantondrazaka to Fenoarivo*, Ant. Ann., n° VI (1882), p. 85; R. Baron, *A Malagasy Forest*, Ant. Ann., n° XIV (1890), p. 211.
3. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, pp. 237-238.

la crainte des rajako semble localisée dans un clan déterminé.

J. M. Hildebrandt se trouvant au pays des Antaṅkaraṅa, dans le nord de l'Ile, tua un propithèque macaco : « Mes compagnons Antaṅkaraṅa me prièrent de laisser là mon butin parce qu'il était fadi de tuer un lémurien ou d'en introduire le cadavre dans un village; si nous le faisions, nous nous exposerions aux pires désagréments. Le guide me dit qu'il était interdit de tuer ces animaux parce qu'autrefois c'étaient des hommes, que leur ancienne humanité pouvait encore se reconnaître au moment de leur mort, et que le regard plein de reproches avec lequel ils fixaient leur meurtrier, les mouvements saccadés de leurs bras étaient tout à fait ceux d'un homme mourant. Puis il me raconta la légende que j'avais déjà entendue dans l'île d'Anjouan »[1] Voici cette légende[2] : « un homme, sa femme et son enfant s'en allèrent dans la forêt, et quand ils furent fatigués et eurent faim, ils s'assirent et firent cuire du riz. Quand ils eurent fini de manger, l'enfant fit ses besoins. Au lieu de lui nettoyer le derrière avec de l'eau ou avec des feuilles, la mère se servit pour cela de ce qui restait de riz. Alors Muézi-Mungu (Dieu) maudit toute la famille et en fit des maki ».

Quant au maki propithèque de Verreaux « il est respecté chez les Antandrouïs et je faillis avoir une querelle sérieuse avec les habitants du village royal pour avoir dépouillé le beau spécimen que j'avais eu le bonheur de tuer. Il me fallut pour apaiser leur colère, enterrer en grande pompe le corps que j'avais retiré de la peau et faire planter entre les pierres dont j'avais recouvert cette tombe, quelques feuilles charnues de nopal »[3];

1. J. M. Hildebrandt, *Ausflug zum Ambergebirge*, Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, T. XV (1880), p. 278.

2. J. M. Hildebrandt, *Naturhistorische Skizze der Comoro Insel Johanna*, *ibidem*, T. XI (1876), p. 47.

3. A. Grandidier, *Madagascar*, *Une excursion dans la région australe chez les Antandrouïs*, Extr. Bull. Soc. Sc. Arts. Réunion, 1867 (Saint-Denis de la Réunion 1868), p. 19. Reproduit textuellement par J. B. Piolet, *Description de Madagascar*, Paris, 1895, p. 399.

ce fady a été observé également dans cette tribu par M. Lemaire[1].

2° Aye-Aye. — L'aye-aye, quadrumane qui constitue une espèce spéciale, celle des *cheiromys*, est excessivement redouté, malgré ses mœurs pacifiques, surtout des Betsimisaraka qui ne voudraient pour rien au monde le toucher ou s'en emparer[2]. Toutes les populations qui vivent dans les forêts et sur la côte orientale éprouvent à son égard une crainte superstitieuse et pensent que tout individu qui tuerait un aye-aye mourrait dans l'année. R. Baron remarque cependant que cette crainte doit être localisée puisque parfois on en capture qui sont portés à la côte [Est] où on peut les acheter pour quelques dollars. Il court au sujet de l'aye-aye un certain nombre de contes : un Sihanaka affirma à R. Baron que lorsque quelqu'un s'endort dans la forêt, l'aye-aye lui apporte un coussin ; si c'est un coussin pour la tête, l'individu deviendra riche, et si c'est un coussin pour les pieds, l'individu sera ensorcelé. Si par hasard un aye-aye se prend dans les pièges destinés aux lémuriens, le propriétaire de la trappe enduit l'animal de graisse et lui rend la liberté pour s'assurer ainsi la bienveillance de la bête et se garantir lui-même de tout malheur. D'ailleurs, il est des individus qui n'ont pas peur de l'aye-aye : ce sont ceux qui « connaissent le secret par lequel on le désarme de son pouvoir ensorcelant et fatal ». De ce qui précède il suit que l'aye-aye est protégé

1. M. Lemaire, *De Fort-Dauphin au Faux-Cap*, Notes, Recon., Expl., 1897, vol. I, p. 141.

2. R. Baron, *From Ambantondrazaka to Fenoarivo*, Ant. Ann., n° VI (1882), pp. 83-84. Cf. encore W. Ellis, *Three visits to Madagascar*, London, 1858, p. 143; J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, trad. Monod, Toulouse, 1873, p. 47 ; J. Sibree, *Habits and food of the aye-aye*, Ant. Ann., n° XI (1887), p. 389; R. Baron, *A Malagasy Forest*, Ant. Ann., n° XIV (1890), p. 201. M. G. Ferrand remarque à la p. II de la Préface de ses *Contes Malgaches*, Paris, 1893, qu'il n'a pu obtenir ni contes ni légendes sur l'aye-aye.

par des tabous spéciaux; mais il n'est donné ni comme le réceptacle d'âmes ancestrales, ni comme apparenté à l'homme.

3° Porc. — Voici d'abord ce que dit le Dr Catat sur le tabou du porc à Madagascar : « Cet animal est soumis à des vicissitudes sans nombre sur le sol madécasse. Tantôt il est proscrit, tantôt il est choyé; il occasionne des haines entre des peuplades voisines et en supporte parfois les conséquences. Dans une même ville on le voit se vautrer maître de la rue dans certains quartiers, tandis qu'en d'autres il est ignominieusement chassé. Dans l'Imerina il est surtout commun sur les confins occidentaux, justement en face d'un pays où il ne peut pénétrer sans s'exposer à de grands malheurs. D'une manière générale on peut dire que le porc a suivi l'Antimerina dans ses conquêtes ; ainsi il est entré au grand scandale des habitants dans certains ports Sakalava, et malgré tous les *fadys* des Antanosy, il a foulé le sol de la pointe de Tolanara. Il est vrai qu'en 1885, lorsque les Hovas évacuèrent Fort-Dauphin, les Antanosy révoltés le pillèrent et massacrèrent tous les porcs qu'ils purent rencontrer »[1]; et ailleurs : « Pour le Malgache comme pour les nègres des Comores, l'islamisme consiste exclusivement à ne pas toucher au chien et au cochon »[2]. On voit que pour le Dr Catat, le tabou du porc à Madagascar est d'importation musulmane[3].

Mais cette théorie est-elle bien exacte? Et d'abord, est-il juste de dire que le porc n'est jamais fady pour les Antimerina? Une des principales idoles antimerina, Rakelimalaza, détestait surtout les pourceaux. « Aux temps de la reine Ranavalona [Ire] tous les pourceaux étaient chassés à plusieurs lieues de la capitale. Cette prohibition tomba en

1. Dr L. Catat, *loc. cit.*, p. 84.
2. *Ibidem*, p. 250.
3. Cf. encore p. 250 : « le grand fady de l'Islamisme ».

désuétude pendant la courte durée du règne de Radama II mais à l'avènement de Rasohérina [qui revint aux croyances et aux pratiques anciennes] les porcs furent de nouveau bannis et on n'en voyait aucun dans un rayon d'une journée de marche autour de la capitale [1] ». Parmi les animaux sacrés pour certaines familles antimerina, L. Crémazy cite le porc [2]. En plein Imerina, le lard ou toute viande de porc est fady pour les monts Ankaratra [3].

D'un autre côté, on trouve chez les tribus qu'on donne ordinairement comme tabouant le porc un certain nombre d'exceptions ; le cas le plus curieux à ce point de vue est celui des Betsimisaraka dont un excellent observateur, G. H. Smith [4], dit : « alors que dans tel village vous pouvez voir les ruelles et les cases grouillant littéralement de porcs, dans tel village voisin cet animal est fady et vous n'en pourrez voir même un seul ». On ne saurait trouver une meilleure preuve de la localisation très restreinte de ce tabou. Le tabou du porc n'est pas non plus général chez les Sihanaka : « *Beaucoup* de Sihanaka s'abstiennent rigoureusement de porc, refusant même de porter une charge qu'ils soupçonnent contaminée par de la viande de porc ; et jamais leurs aliments ne pourront être préparés dans un vase qui aurait servi auparavant à cuire du porc [5]. » Dans la ville d'Ambantondrazaka, en pays bezanozano « le porc et tout ce qui s'y rapporte est fady parce qu'on admet que d'une manière ou d'une autre sa présence fait lever un vent violent [6] ».

1. G. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, *loc. cit.*, p. 388. Cf. pour la pierre sacrée qui servait de limite, W. Ellis, *History of Madagascar*, London, 1839, T. I, p. 105.

2. L. Crémazy, *Notes*, *loc. cit.*, Vol. LXXX, p. 324.

3. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 77.

4. G. H. Smith, *Some Betsimisaraka Superstitions*, Ant. Ann., n° X (1886), p. 241.

5. K. P. Mackay, *loc. cit.*, p. 303.

6. Ch. F. Moss., *Over Swamp*, *Moor and Mountain*, etc. Ant. Ann., Reprint, p. 137.

D'autre part ce tabou n'est même pas général dans les régions où, dit-on, l'influence musulmane a été ressentie le plus fortement. C'est ainsi que, au témoignage de V. Noel [1], le porc n'est fady chez les Sakalava du nord que pour quelques personnes; suivant M. Faucon [2], on n'élève pas le porc au nord de la rivière Bemanevika, mais on l'élève au sud de cette rivière. M. Ferrand remarque de même : « certains clans sakalava polygames cloîtrent les femmes et s'abstiennent de viande de porc, mais cette abstinence provient quelquefois d'un fady local [3] ». De même, « jamais les Taimoro n'élèvent de cochons ni ne mangent de porcs; pourtant les Taifasy et autres tribus du Sud-Est, bien que s'interdisant d'élever des porcs, ne refusent nullement d'en acheter au marché et d'en manger, pourvu que quelqu'un autre ait élevé l'animal, l'ait tué et préparé pour la vente [4] ».

Il faudrait donc, avant de généraliser comme l'a fait le Dr Catat, s'enquérir dans quelles familles et dans quels villages d'une tribu donnée le porc est tabou et quelle est la formule exacte de ce tabou. Il se peut — et c'est quelquefois le cas — que le fady du porc ait force de loi dans des villes de la côte où l'on constate en même temps des traces d'influence musulmane : mais un rapport de coexistence n'est pas nécessairement un rapport de causalité; et il serait bizarre que des tabous eussent été adoptés par ces indigènes alors que les gestes rituels et les prières ne l'ont pas été. Un tabou ne s'accepte d'ailleurs pas si facilement : on ne supprime pas brusquement une nourriture habituelle. Et comme les zoologues ne sont pas encore d'accord sur l'antiquité du porc dans la Grande Ile, je ne vois aucune raison de ne pas admettre, jusqu'à preuve du contraire, que le tabou du porc

1. V. Noel, *loc. cit.*, p. 71.
2. M. Faucon, *Notice sur la Résidence de Vohémar*, Notes, Reconn., Expl., 1897, vol. I, p. 148.
3. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, fasc. III, Paris, 1902, p. 68.
4. G. A. Shaw, *The Arab element in South-East Madagascar*, etc. Ant. Ann., n° XVII (1893), p. 105.

est, à Madagascar, contemporain des autres tabous alimentaires. L'Islam l'a trouvé établi et a pu le renforcer en certaines régions, mais il n'est pas certain qu'il l'ait créé. Au cas où, d'autre part, on admettrait une influence préislamique sur les Malgaches, il faudrait ne pas oublier que le nombre des tabous arabes antéislamiques, comme d'ailleurs celui des tabous juifs, était assez considérable et qu'il serait nécessaire, avant de rien affirmer, de comparer soigneusement la liste des tabous animaux malgaches localisés avec celle des tabous sémitiques également localisés [1].

Si, en tout cas, on veut parler d'emprunt de la croyance et de la coutume par les Malgaches à d'autres peuples, ou d'héritage commun, il vaut mieux rapprocher Madagascar de l'Océanie où le tabou du porc est l'un des plus répandus et des plus puissants; chez les Mélanésiens et chez les Polynésiens le porc joue un rôle cosmogonique et est quelque chose comme un être demi-animal, demi-humain [2].

1. Les documents sur les animaux sacrés et les tabous alimentaires chez les Sémites ont été analysés par Robertson Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*, Cambridge, 1885, pp. 304-311. On trouvera dans le *Golden Bough* de J. G. Frazer, au t. II, pp. 304-311, une discussion des témoignages sur le double caractère d'impur et de sacré du porc chez les Syriens, les Juifs et les Égyptiens de l'antiquité. M. Frazer, d'ailleurs, tient à prouver seulement que le mot d'impur appliqué à l'animal ne signifie rien autre chose que tabou; à l'aide de parallèles il montre que le tabou juif du porc n'est point isolé ni incompréhensible, et cela sans proposer, il va sans dire, l'hypothèse d'emprunts. Alors que chez les Juifs le porc était simplement tabou mais n'était pas une divinité — en tout cas aucun document ne permet de l'affirmer catégoriquement — on trouve chez les Phrygiens le dieu-porc Attis, chez les Syriens le dieu-sanglier Adonis, chez les Égyptiens le dieu-porc Osiris. Les tabous égyptiens concernant le porc étaient nombreux, variés et très caractéristiques. — L'argumentation générale de M. Frazer a pour objet de démontrer que le porc est une des incarnations ou l'un des réceptacles du *corn-spirit*, de l'esprit, de la divinité ou de la puissance de la végétation (cf. encore *Golden Bough*, II, 284 sqq., 299 sqq.). Aucun fait ne permet, je crois, d'appliquer à Madagascar la théorie de M. Frazer.

2. Cf. entre autres G. Turner, *Samoa, a hundred years ago and long before*, London, 1885, *passim;* Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, p. 249, etc. : seuls l'homme et le porc sont doués de cette sorte d'âme qui se nomme *tarunga*.

4° Sanglier. — Les partisans de la théorie islamique ont naturellement assimilé au tabou du porc celui du sanglier (potamochère). Le Dr Catat dit en parlant des Antaivandro, clan de la tribu Bara : « Comme nous ne sommes plus en pays antimerina, le sanglier est mis en interdit au même titre que le porc [1]. » Or Hildebrandt [2] note comme un fait digne de remarque que les Antaṅkaraṅa païens de l'intérieur mangent le sanglier; et K. P. Mackay, ayant dit que beaucoup de Sihanaka doivent s'abstenir de porc, ajoute : « ils peuvent cependant manger la chair du sanglier qui semble plutôt neutre » [3]. Le sanglier est fady pour certaines familles sakalava des environs de Vohémar [4] et la dent de sanglier est une amulette très recherchée par tous les Sakalava [5].

D'autre part, « certaines tribus du Sud prétendent descendre du sanglier et déclarent que sa chair est pour eux fady ou prohibée. Aussi cet animal pullule-t-il dans le pays; on en rencontre des bandes immenses qui ravagent les récoltes, sans que personne songe à les détruire. Chacun préfère garder son champ jour et nuit pendant quatre mois plutôt que d'assassiner son parent le sanglier » [6]; « chez quelques peuplades de Madagascar, qui ont une origine arabe, on ne mange pas de sanglier et on ne lui donne la chasse que par excès de zèle religieux. J'ai connu dans le pays de Matatane de dévots personnages qui, dans leur haine pour l'animal immonde, s'imposaient les privations les plus dures afin de pouvoir acheter des chiens propres à cette chasse. Parmi d'autres peuplades, les chefs en général et ceux qui veulent

1. Dr L. Catat, *loc. cit.*, p. 340.
2. J. M. Hildebrandt, *Ausflug zum Ambergebirge*, *loc. cit.*, p. 266.
3. K. P. Mackay, *The Food and Fady of the Sihanaka*, Ant. Ann., n° XV, (1891), p. 303.
4. Faucon, *Notice sur la résidence de Vohémar*, Notes, Reconn., Expl., 1897, t. I, p. 40.
5. J. M. Hildebrandt, *West-Madagascar*, *loc. cit.*, p. 102.
6. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 241.

acquérir la réputation de braves se livrent à cet exercice et paient souvent un bon chien jusqu'à cinq esclaves ou cent bœufs [1]..... on a tant de vénération pour ceux qui chassent le sanglier que partout où ils passent on leur offre un bœuf » [2].

La chasse au sanglier semble donc présenter un caractère spécial ; de même Douliot [3] parlant des Sakalava, avertit que « le sanglier ne se vend pas quand il a été chassé à l'aide des chiens et les chasseurs le partagent ». On trouvera dans un article de C. P. Cory [4] la description d'une de ces chasses menée par des chasseurs d'origine bezanozano dont c'est l'unique profession ; l'animal abattu, les chasseurs se partagèrent le foie et donnèrent les entrailles aux chiens.

Il serait très intéressant de savoir si par quelque côté cette chasse a un caractère rituel : on sait que chez certaines populations totémistes des rites spéciaux doivent être accomplis au moment, souvent fixé cérémoniellement, de la chasse au totem et de son meurtre.

C'est précisément dans la région de Matatane dont parle Leguével de Lacombe (Sud-Est de Madagascar), qu'habite cette curieuse tribu des Onjatsy, des chefs-sorciers, dont il a été question. Un document traduit de l'arabico-malgache par M. G. Ferrand [5] nous assure qu'ils vinrent de la Mekke en compagnie des autres tribus qui les avoisinent en ces régions de l'Ile : « les Onjatsy et les Tsimaito... savent, dit-on, deviner si l'avenir sera bon ou mauvais. Voici comment ils s'y prennent pour cela : lorsqu'un sanglier entre dans le village venant de l'ouest et se dirige vers l'est, ils annoncent qu'un malheur va arriver, ou l'ennemi, ou quelque autre mauvaise chose. Mais avant que l'une de ces choses n'arrive ils confec-

1. Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar*, etc. Paris, 1840, T, p. 10.
2. *Ibidem*, p. 81.
3. Douliot, *Voyage à la côte Ouest*, etc. p. 49.
4. C. P. Cory, *A wild-boar hunt in Madagascar woods*, Ant. Ann., n° XIII (1889), pp. 73-75.
5. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, fasc. II, Paris, 1893, pp. 45-46.

tionnent un charme qui doit lui faire rebrousser chemin..... Lorsque le sanglier arrive du sud et se dirige vers le nord, ils disent que le malheur viendra du sud; et ils se livrent aux pratiques qui doivent le repousser ». Cette croyance et cette pratique ne sont évidemment pas importées et n'ont aucun rapport avec la divination par le sikidy. Le passage cité prouve uniquement que pour ces deux tribus, et peut-être pour toutes celles du Sud-Est, dont les chefs se recrutent dans ces deux clans, le sanglier est un animal-présage : ce qui revient à dire qu'il est un animal non ordinaire, probablement *sacré*, plus probablement encore *saint*. Il sait toutes choses et annonce ce qui adviendra : c'est aux mortels instruits à comprendre la signification de ces avertissements [1].

Ainsi, rien ne prouve que le tabou du sanglier soit d'origine sémitique ou musulmane; en tout cas, ni les chasses rituelles ni la croyance de certaines tribus à leur parenté avec l'animal ne sont de provenance étrangère; pour en comprendre le sens, point n'est besoin de faire appel à la théorie de l'emprunt.

5° Chien. — Le tabou du chien est également considéré d'ordinaire comme d'importation islamique; et l'on prétend appuyer cette opinion par le fait de l'existence de ce tabou chez des tribus où l'influence de l'Islam s'est manifestée sous différentes formes, par exemple sous celle de l'adoption de l'écriture arabe. On admet implicitement que les Antimerina ne considèrent pas le chien comme un être impur.

Plusieurs observations cependant démontrent que cet animal était l'objet dans l'Imerina de croyances spéciales se manifestant parfois sous forme de tabou. Les Antimerina ont

1. Il semble bien que tous les animaux fady peuvent être des animaux-présages et inversement que les animaux-présages (comme la pintade, le takatra, le corbeau, etc.), sont tous des animaux fady.

beaucoup de chiens : mais on n'aime pas les vendre, car cela porterait malheur [1]; la proximité seule du chien suffit à donner la tœnia [2]; et il est des régions de l'Imerina où il est fady d'avoir des chiens, attendu qu'on les croit odieux tout particulièrement aux *Andriana* (nobles) dont les tombes sont dans le voisinage; si un chien s'approchait de ces tombes, le propriétaire du chien tomberait malade ou mourrait [3]. L'explication donnée n'explique évidemment rien : car il resterait à déterminer pourquoi le chien est odieux aux nobles morts. On voit que le chien est un animal non indifférent pour les Antimerina.

Dans les montagnes de l'Antankaratra, à proximité de Tananarive, vit une tribu « d'hommes noirs et trapus, têtus, assez bon soldats, magiciens renommés qui..... s'attribue une origine canine. Elle aurait eu pour père un chien à museau court, à dents robustes qu'on ne trouve point dans l'île — le bouledogue sans doute, ajoute le P. Abinal, admettant l'exactitude de la description. — On ne sait quels furent ses premiers fils ni comment ils devinrent hommes ; on croit cependant que de ce chien vénérable sortit un couple d'hommes jumeaux pères de la tribu. Avant de mourir ils maudirent ceux de leurs fils qui allieraient le sang bouledogue à des castes étrangères. Leur prohibition est respectée encore de nos jours par leur nombreuse descendance appelée les Antankaratra » [4].

Cette légende est destinée à expliquer : 1° la croyance à la parenté de cette tribu avec le chien ; 2° le tabou du chien ; 3° la règle endogamique.

C'est également pour répondre à ces questions que les Antaimorona ont inventé une légende dont on connaît deux

1. J. M. Hildebrand, *West-Madagaskar*, *loc. cit.*, p. 108.
2. G. Ramisiray, *Pratiques et croyances médicales des Malgaches* (Thèse pour le doctorat en médecine). Paris, 1901, pp. 77, 102. Il n'y est question que des Antimerina de la région de Tananarive.
3. H. F. Standing, *Malagasy Fady*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 77.
4. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 241.

variantes. On lit dans un document arabico-malgache : « *Fady* : il nous est défendu à nous fils d'Ally et de Mahomad d'acheter ou de garder des chiens. Lorsque nous nous sommes battus avec Firouany (Pharaon?) et que Ally et Mahomad furent vaincus, nous nous réfugiâmes dans une forêt. Un chien venant à passer, Ally et Mahomad nous dirent : O vous, mes enfants et mes petits enfants, ne gardez jamais de chiens chez vous. Ce sont les chiens qui ont été cause de notre défaite. Voilà le motif pourquoi cet animal est fady chez nous [1]. » Cette légende montre bien comment on peut rattacher une croyance ancienne à une religion nouvelle, mais elle ne prouve pas que le tabou du chien ait été importé par les Musulmans. Le chien est tabou pour les nobles Antaimorona dit G. A. Shaw [2] : s'il y a contact entre un de ces animaux et un Antaimorona, celui-ci se regarde comme souillé, va se baigner dans la rivière et jette ou donne aux esclaves tout vêtement qui était en contact immédiat avec sa peau. On jette de même, ou bien on le donne aux esclaves, du riz mis à sécher au soleil par dessus lequel un chien aurait sauté ou sur lequel il aurait marché. Voici pourquoi le chien est tabou : « Une jeune fille, un jour avait quitté la ville pour aller chercher de l'eau ; comme elle se trouvait près de la source, elle fut surprise par une petite troupe d'ennemis qui l'emmenèrent avec eux en qualité de butin : car c'étaient des ennemis héréditaires ; il n'y avait à ce moment ni guerre, ni lutte déclarée. Elle leur demanda l'objet de leur incursion et quelle chose ils cherchaient. A quoi ils répondirent : « Nous sommes venus avec l'intention de faire la guerre à cette ville ; dis-nous donc où se trouve le passage par où l'on y entre, afin que nous puissions en vaincre les défenseurs. « Non, dit-elle, je ne vous le dirai pas. Tuez-moi, torturez-moi, si bon vous semble ; mais je ne dirai rien. » Ils la menacèrent, puis la cajolèrent : mais cela ne servit de rien. Enfin elle dit : « Tant que vous

1. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, fasc. I, Paris, 1891, p, 22.
2. G. A. Shaw, *The Arab element in South-East Madagascar*, Ant. Ann., nº XVII (1983), p. 102 note.

attaquerez cette ville au couteau ou à la sagaie, vous n'en viendrez pas à bout; mais retournez d'où vous êtes venus et je vous dirai comment vous y prendre. » Ils retournèrent donc chez eux, en emmenant leur prisonnière. Et quand ils lui réclamèrent son avis, elle les conseilla de cette manière : « Rassemblez un grand nombre de chiens, prenez-les avec vous, entourez la ville, lancez vos chiens contre les murs et vous verrez qu'il sera facile de prendre la ville sans combat »..... « Les ennemis discutèrent longtemps : les uns avaient confiance, les autres se méfiaient. Enfin ils se décidèrent..... Ils prirent les chiens, les emmenèrent avec eux, entourèrent la ville et les lancèrent. Les habitants furent tellement effrayés par ce vacarme insolite et par cette attaque bizarre, qu'ils perdirent la tête : d'aucuns se jetèrent dans la mer, d'autres dans leurs canots et se sauvèrent ; et le reste, fou de terreur, tomba aux mains des ennemis. Ceux qui s'échappèrent en canot furent les ancêtres des Talaotra qui vinrent ensuite s'établir dans la région de la rivière Matitanana. Et depuis le chien est tabou pour eux [1]. » G. A. Shaw reconnaît lui-même [2] que ce récit n'est point une tradition mais une simple légende explicative, tenant du folk-lore et non de l'histoire : elle doit expliquer le tabou du chien et justifier l'hypothèse du départ de la Mekke et de l'émigration de la tribu à Madagascar.

On trouve également le tabou du chien chez les populations de la côte Nord-est de l'Ile. « Leurs fréquentes communications avec les Arabes, dit F. Coignet [3] des Antaňkaraňa, ont introduit parmi eux quelques pratiques du Mahométisme : outre l'usage général de la circoncision, ils ont horreur du porc et du chien ; ces préjugés existent surtout parmi les pêcheurs et leurs familles ; les peuplades qui se livrent à l'agriculture et la caste des chefs, moins en contact avec les Arabes, ont pris beaucoup moins ces habi-

1. *Ibidem*, pp. 101-102.
2. *Ibidem*, p. 101.
3. F. Coignet, *Excursion sur la côte Nord-Est de l'île de Madagascar*, Bull. Soc. Géogr. Paris, oct. 1867, p. 358.

tudes »; Hildebrandt [1] dit des Sakalava qu'ils n'aiment pas à vendre leurs chiens parce que cela porterait malheur; il semble que le chien sauvage soit fady pour certains Sakalava [2].

Les dents et les poils de chien entrent dans la confection de remèdes et de talismans. D'autre part, H. F. Standing cite comme fady antimerina relatifs au chien : de lui donner un coup de pied car cela fait enfler les genoux, et de laisser vivre un chien né pendant que la lune brille parce que ce chien mordrait sûrement son maître [3]. Il est interdit dans l'Imerina de donner au chien de la chair des bœufs tués aux funérailles [4], car c'est là un aliment saint ou sacré; le chien est un animal de mauvais augure pour les Mandiavato, tribu antimerina; si un chien aboie autour de la maison d'un malade, c'est signe de mort [5].

Ainsi le chien est taboué en maintes régions de l'île et non pas seulement dans celles qui auraient subi l'influence islamique; on ne voit d'ailleurs pas pourquoi les Malgaches auraient fait cet emprunt à la religion de Mohammed. Les objections posées à la théorie de Catat au sujet du tabou du porc valent également pour le tabou du chien [6].

6° Chat. — Le chat est pour beaucoup de Malgaches un animal de mauvais augure [7]. L'idole antimerina Rakelima-

1. Hildebrandt, *West-Madagascar, loc. cit.*, p. 108.
2. Lt. S. V. Duruy, *De Tsaratanana à Nossi-Bé*, Notes, Reconn., Expl., 1897, vol. II, p. 432.
3. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 67.
4. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, Trad. Monod, Toulouse, 1873, p. 250.
5. Lt. Lévesque, *Le cercle d'Anjozorobe ou pays des Mandiavato*, Notes, Reconn., Expl., 1898, t. II, p. 1446.
6. Il n'est pas sans intérêt de rappeler que l'Islam a lui-même emprunté aux Persans la vénération et l'horreur du chien. Cf. Ignace Goldziher, *Islamisme et Parsisme*, Comptes rendus du premier Congrès International d'Histoire des Religions en 1900, Première partie, Paris, 1901, pp. 136-138.
7. J. M. Hildebrandt, *West Madagaskar, loc. cit.*, p. 108; W. Ellis, *History of Madagascar*, London, 1839, T. I, p. 47.

laza ne pouvait souffrir les chats : c'est « à cette prétendue antipathie de l'idole que se rattache, selon J. Sibree [1], le sentiment superstitieux de la population à l'égard de cet animal qu'on regarde comme un être de mauvais augure; et tout possesseur d'un chat passe, aux yeux de bien des personnes, pour un sorcier ». Leguével de Lacombe [2] a rencontré la même croyance chez les Affravarts : « quiconque oserait élever un chat serait considéré comme sorcier et forcé de prendre le tanghin ». Il est fady dans l'Imerina de donner un coup de pied à un chat, car il se venge en vous volant vos poulets; et quand une chatte est près de mettre bas, il faut se garder de parler d'elle comme d'une « chatte », mais il faut l'appeler « sorcière » [3]; Standing [4] dit aussi que la mauvaise réputation du chat est générale à Madagascar.

Pourtant Hildebrandt [5] remarque que si le chat est fady pour les Sakalava du Sud, il ne l'est nullement pour les Sakalava de l'Extrême Nord ou Antaṅkaraṅa. Et V. Noel [6] dit, en parlant des Sakalava Septentrionaux : « Le chat tigré (*Karoū*) est fadi et se voit pour cette raison repoussé de toutes les cases, tandis que ses confrères au poil blanc ou noir sont partout admis ou fêtés. » L'aversion pour le chat semble surtout s'appliquer au chat sauvage (*kary*) qui est, dans les proverbes, les fables et les contes, le digne émule du hibou [7]. Il se pourrait que la tribu des Sakalava tout entière se trouve en une relation spéciale avec le chat sauvage puisque *Sakalava* signifie, dit-on, *longs chats sauvages*; on explique d'ordinaire ce nom ou surnom par la férocité et l'agilité des Sakalava; mais cette interprétation n'est admissible qu'en dernier lieu

1. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, etc. p. 388.
2. Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar*, Paris, 1840, t. I, p. 167.
3. C'est un tabou linguistique à rapprocher de ceux qui ont été étudiés plus haut.
4. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 67.
5. G. M. Hildebrandt, *Ausflug zum Ambergebirge*, *loc. cit.*, p. 266.
6. V. Noel, *Recherches sur les Sakkalava*, Paris, 1884, p. 71.
7. J. Sibree, *Madagascar Ornithology*, Ant. Ann., n° XIII (1889), p. 84, note 2.

seulement, les noms de tribu animaux étant des plus fréquents chez les demi-civilisés.

On pense que la proximité des chats donne le tænia; et pour guérir des fractures il faut boire une solution d'os de chat râpés « parce que ces animaux n'ont jamais de fractures » [1].

7° Mouton. — On a vu (p. 31) comment un élève betsileo du P. Abinal tomba malade pour avoir mangé du mouton qu'on lui avait affirmé être de la chèvre. « On trouve des Malgaches qui se glorifient d'appartenir à l'espèce Mouton. De là vient qu'ils ont cette chair en horreur. Toutes leurs maladies, toutes leurs infortunes ne fondent sur eux, disent-ils, que parce qu'ils ont, par inadvertance, touché à la viande ou à la graisse de quelqu'un de leurs frères les moutons, ou peut-être foulé aux pieds, sans le savoir, certains flocons de laine tombés du dos de leurs pères » [2]. Certaines âmes, paraît-il, « passent dans les agneaux blancs qu'on voit folâtrer au milieu de la plaine ou brouter le gazon au flanc des collines » [3]. Dans l'Imerina, il est fady de traire une brebis, car cela cause la pauvreté [4]. H. F. Standing [5] a publié une ancienne légende sur l'origine des nobles antimerina, les Andriana. « Andriamanitra (Dieu) avait un fils qui se nommait Andrianerinerina; il l'envoya jouer avec les Vazimba. Et Andriamanitra dit: « Ceci est mon fils qui désire jouer avec vous; mais ne laissez approcher de lui aucun mouton; car il ne mange pas de mouton. » Mais un Vazimba impie dit: « Eh, faisons-lui cuire un peu de nourriture dans le pot qui sert à faire cuire

1. G. Ramisiray, *Pratiques et Croyances médicales des Malgaches*, pp. 77, 79, 102.
2. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, pp. 241-242.
3. *Ibidem*, pp. 247-248.
4. H. F. Standing, *Malagasy Fady*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 67.
5. H. F. Standing, *The tribal divisions of the Hova Malagasy*, Ant. Ann., n° XI (1887), pp. 354-355.

le mouton et voyons ce qui arrivera ». Et quand ils l'eurent fait cuire, ils en firent manger au fils d'Andriamanitra. Or, quand le soir fût venu, le fils d'Andriamanitra dit : « Pourquoi gardez-vous mon fils là — là en bas? » Alors les Vazimba se sauvèrent. Andriamanitra fut en colère. « Réunissez tous les Vazimba qui sont là — là en bas! » dit-il. Et quand tous les Vazimba furent assemblés, Andriamanitra parla ainsi : « Choisissez celle que vous voudrez de ces deux alternatives : voulez-vous servir celui-ci qui est mon fils ou prendrai-je vos vies? » — « Nous préférons servir ton fils plutôt que de perdre nos vies » fut la réponse. « Alors, voici mon fils », répondit Andriamanitra, « son nom est Andrianerinerina ». Et une femme fut envoyée de là-haut du ciel pour être la femme du fils d'Andriamanitra et il engendra Andriananjavonana à l'Angara oriental. Et Andriananjavonana engendra Andrianamjonga »; puis vient une liste de seize rois jusqu'à Andrianampoinimerina qui monta sur le trône de Tananarive vers 1787. D'où il suit que le tabou du mouton devait être assez commun autrefois, qu'en tout cas il n'était point inconnu des Antimerina; je ne sais si les nobles y sont encore soumis.

L. Crémazy[1] cite également le mouton comme un animal dont « certaines familles malgaches ne doivent pas manger... sous peine de mort ». Une femme tanala affirma à J. Pearse[2] qu'elle avait été atteinte de la lèpre pour avoir mangé du mouton, animal taboué pour toute sa tribu. Enfin le mouton est tabou pour beaucoup de familles Sakalava de la côte (Vezo); la violation de ce tabou par un ancêtre entraîne le malheur et la tendance au crime de toute sa descendance[3].

1. L. Crémazy, *Notes sur Madagascar*, Revue Maritime et Coloniale, vol. LXXX, p. 324.

2. J. Pearse, *Leprosy and Lepers in Madagascar*, Ant. Ann., n° XXII (1898), p. 186.

3. A. Walen, *The Sakalava*, Ant. Ann., n° VI (1882), p. 16. Il semble même que toute déchéance morale d'un individu provient, suivant les Sakalava, d'une violation du tabou familial par un ancêtre; mais l'exposition par A. Walen des idées des Sakalava sur la distinction du bien et du mal me

8° Chèvre. — La chèvre était un des animaux que ne pouvait souffrir l'idole Rakelimalaza [1]; on ne pouvait en amener au delà de la pierre sacrée que détruisit Legros [2]. Certaines familles malgaches ne doivent pas manger de cabri [3]. Les Antaṅkaraṅa qui vivent à l'ouest des monts Ambohitsi n'élèvent pas de chèvres, car elles sont fady pour eux; mais les autres Antaṅkaraṅa en tiennent [4]. Les chèvres sont absolument tabouées pour les Zanakantitra (tribu de l'Imerina), qui ne doivent même pas en prononcer le nom; et si une chèvre passe auprès d'eux, ils sont assurés qu'il y aura sous peu une trombe d'eau [5]. Les Sakalava se font des charmes avec des cornes de chèvres [6]. C'est peut-être à dessein que les tribus du Sud-Est conservent leurs livres sacrés, les *Sora-be* [7] dans des sacs en peau de chèvre [8]. Dans la région de Fort Dauphin les cornes de chèvre avaient une grande vertu, comme amulettes; on les creusait et on y mettait de petits morceaux de viande, de la graisse et de l'huile; « ils ont soin de les entretenir et de les rafraîchir de temps en temps avec de mauvais aliments, ce qu'ils appellent les *nourrir* [9] ». Ces faits sont trop insignifiants et trop fragmentaires pour permettre d'affirmer quoi que ce soit, sinon que pour certains groupements, la chèvre est un animal sacré ou saint.

semble si européenne et chrétienne que je ne veux pas baser sur ce document isolé des conclusions peut-être trop fragiles.

1. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, Trad. Monod, Toulouse, 1873, p. 388.
2. W. Ellis, *History of Madagascar*, London, 1839, T. I, pp. 105, 403.
3. L. Crémazy, *Notes sur Madagascar*, *loc. cit.*, vol. LXXX, p. 324.
4. J. M. Hildebrandt, *Ausflug zum Ambergebirge*, *loc. cit.*, p. 266.
5. H. E. Clark, *The Zanakantitra tribe, its Origin and Peculiarities*, Ant. Ann., n° XX (1896), p. 453.
6. J. M. Hildebrandt, *West-Madagascar*, *loc. cit.*, p. 102.
7. Cf. plus haut, p. 134.
8. Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar*, Paris, 1840, T. II, p. 191; G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Fasc. I, p. 64.
9. Le Gentil, *Voyage dans les mers de l'Inde*, Paris, 1781, T. II, p. 524.

9° Bœuf, Taureau et Vache. — Il ne semble pas que les fady concernant les animaux de race bovine soient très nombreux. G. H. Smith parle d'une famille betsimisaraka qui prétendait descendre d'une femme née sous forme de vache et aux descendants de laquelle il était interdit de manger du bœuf [1]. Ailleurs il rencontra un jeune garçon pour la famille duquel la tête de bœuf était tabou et qui justement se trouva en ronger une mâchoire : il s'enfuit les larmes aux yeux et se jeta sous un buisson [2]. M. G. Ferrand a publié un conte destiné à expliquer pourquoi certaines gens dans l'Est de l'Ile ne mangent pas de bœuf : « Une vieille femme tomba à l'eau et fut prise par un caïman. Celui-ci habitait dans un trou, près de la rive. Il y transporta la vieille... et l'y laissa se putréfier... elle semblait morte... vers le soir un bœuf qui se battait au-dessus du repaire du caïman transperça la paroi du trou ; et son pied tomba dans l'intérieur. La vieille s'en saisit, s'y cramponna fortement ; et sortit du trou avec le pied du bœuf qui la ramena sur la berge. A cause de cela, la vieille femme maudit tous ceux de ses descendants qui mangeraient de la viande de bœuf [3]. »

Chez les Sakalava, la cérémonie du *bilo* se termine par une danse exécutée par le patient qui doit ensuite choisir dans ses troupeaux un jeune veau dont la vie sera respectée jusqu'à la mort de son maître [4] ; chez les Mahafaly le malade choisit le bœuf qui sera fady avant de grimper sur la plate-forme [5] ; il semble que ce soient là des cas épisodiques d'extériorisation de la force vitale ou de la santé du patient.

1. G. H. Smith, *Some Betsimisaraka Superstitions*, Ant. Ann., N° X (1886), p. 239.
2. *Ibidem*, p. 241.
3. G. Ferrand, *Contes populaires Malgaches*, Paris, 1893, pp. 140-141.
4. A. Grandidier, *Madagascar*, Extrait Bull. Soc. Géogr. Paris, Avril 1872, p. 37.
5. G. Grandidier, *Mœurs des Mahafaly*, Revue de Madagascar, T. I (1899), p. 181.

Les bœufs jouaient un si grand rôle lors du *Fandroana*, ou *Fête du Bain*, qui marquait le commencement de l'année malgache, que quelques auteurs ont pensé plus exact de l'appeler *Fête des Bœufs*. De toutes les parties de l'Imérina on amenait à Tananarive des bœufs qu'on avait engraissés tout exprès pour la Fête et par un procédé spécial ; on s'offrait l'un à l'autre des morceaux de bœuf et à certains moments on mangeait en famille du *jaka*, bœuf séché, conservé depuis la dernière Fête. Il est impossible de décrire ici dans tous ses détails cette cérémonie annuelle. Et, d'autre part, en donner un résumé ne servirait qu'à fausser les idées. J. Sibree, par exemple, en a donné un [1] qui n'est pire ni meilleur qu'un autre [2], c'est-à-dire que l'arbitraire seul a déterminé le choix de ce qui devait être considéré comme important et de ce qu'on pouvait laisser de côté comme accessoire. L'étude attentive de plusieurs descriptions complètes m'amène à donner du Fandroana une interprétation différente de celle qu'on en proposait jusqu'ici. Ce n'est à mon avis ni une Fête du Bain ni une Fête des Bœufs. En effet, les rites se suivent ainsi : tabous et sacrifices préalables ; feux, échanges de cadeaux et visites ; repas de *jaka* ; feux ; bain du roi ; sanctification du peuple ; imposition du riz ; bain du peuple ; lamentations ; abatage des bœufs et repas en commun ; rites prophylactiques ; répétition de la cérémonie dans la ville sainte d'Ambohimanga ; couronnement de feuilles et de fleurs ; retour. Si l'on tient compte de certains rites, d'ordinaire regardés comme accessoires, mais que je crois des plus importants, comme l'allumage des feux, l'imposition du riz, le couronnement de feuillage et de fleurs, on se voit, je pense, amené à ranger le Fandroana parmi les fêtes agraires destinées à redonner une nouvelle puissance à la végétation, et à assurer les récoltes et la vie des hommes [3]. Le bain serait un rite de

1. J. Sibree, *The changing year in Central Madagascar*, Ant. Ann., n° XVIII (1894), p. 218.
2. Que celui du P. Abinal, *Loc. cit.*, p. 284, sqq, par exemple.
3. Le caractère agraire du Fandroana est encore plus marqué chez les Antai-

purification, de levée d'interdit; et le massacre des bœufs un rite, non pas seulement de propitiation ou de communion, mais surtout de renforcement de puissance, le sang y jouant un rôle tout aussi important que la chair [1].

A ce propos, il est utile de faire remarquer que jamais, à Madagascar, on n'avait fait l'élevage des bœufs pour les profits matériels qu'ils peuvent rapporter, mais seulement en vue des cérémonies religieuses au cours desquelles on les sacrifiait. Ainsi Flacourt remarquait déjà que « les Zaffeibrahim nourrissent des taureaux et vaches seulement pour laictage et pour sacrifier lorsqu'il y a quelqu'un d'entre eux de malade » [2]; et de tous les Malgaches du Sud-Est il disait : « Ces gens-cy n'ont aucune Religion ny Temple mais tiennent quelque coustume de sacrifier des bestes quand ils sont malades, quand ils veulent planter leurs ignames et riz, quand ils les veullent cueillir, quand ils circoncisent leurs enfants, quand ils veullent entreprendre une guerre, quand ils font les entrées de leurs maisons nouvellement faites, quand ils ont eu quelque songe et quand ils enterrent leurs parents morts [3]. » Un officier antimerina dit aussi des Sakalava que, quoique très riches en bœufs, ils ne les tuent que dans des occasions cérémonielles [4]. De même, on n'engraissait les bœufs sur le plateau central (Antimerina, Betsileo) qu'en vue du massacre annuel au moment du Fandroana. Ainsi, à Madagascar comme en tant d'autres pays la domestication et l'élevage des animaux de race bovine avaient une origine et une raison d'être purement religieuses [5].

morona que dans l'Imerina; cf. *The Fandroana or Annual Festival of the Taimoro Tribe*, trad. du malgache, Ant. Ann., n° XXII (1898), pp. 149-150.

1. Il ne semble pas que le bœuf ait été dans l'Imerina la personnification de la puissance végétative.

2. Flacourt, *Relation de la Grande Isle Madagascar*, Paris 1667, p. 22.

3. Flacourt, *loc. cit.*, p. 6.

4. Antananarivo Annual Reprint, p. 174.

5. Cela est vrai également du renne chez les Lapons, les Samoyèdes, etc., du cheval et du mouton chez les Turcs de Sibérie et de l'Asie centrale. En ce qui concerne spécialement les bovidés, des faits prouvant le caractère sacré de l'élevage et le tabou interdisant d'abattre et de manger des animaux bien por-

Bien mieux, il se pourrait que la coutume de manger la chair des bœufs abattus au cours de cérémonies ne remontât pas, dans l'île, à une bien haute antiquité. Ce qui porterait à le croire, c'est qu'il court en pays imerina une légende curieuse sur un certain *Ralambo* ou *Rabiby*, ancêtre éponyme du dernier en rang des clans nobles, qui vécut probablement vers la fin du XVIe siècle, et fut, dit-on, le créateur du *Fandroana*. « Un jour que ce roi suivi de ses officiers allait par la campagne, il aperçut au milieu des prairies un bœuf si gras qu'il était littéralement suffoqué par la graisse. Jamais animal de cette espèce ne s'était présenté à ses regards. D'autres disent que les bœufs étaient connus dans l'Imerina, mais que jusqu'à Ralambo on ne les mangeait pas. Si quelque bœuf mourait de sa belle mort, il était, comme chez les Indiens, enfoui à l'écart ou jeté à la voirie [1]. Or Ralambo le premier parmi les Hova aurait eu la pensée de manger la chair de ces animaux [2]. » Il fit abattre l'animal,

tants, sinon rituellement, ont été communiqués par J.-G. Frazer à Robertson Smith (cf. *Die Religion der Semiten*, Fribourg en Brisgau, 1899, p. 228). Aux documents cités et qui concernent surtout les Galla et les Cafres, on pourra ajouter tous ceux qui ont été publiés depuis sur les Bantous et les Nilotiques (Masaï surtout) de l'Afrique Orientale. On pourra de plus consulter sur les cultes pastoraux le livre de E. Hahn, *Die Hausthiere und ihre Beziehungen zur menschlichen Wirtschaft*, Leipzig, 1896, et l'*Introduction to the Science of Religion* de Byron Jevons (London, 1896) qui pense que le totémisme a eu une influence décisive en faveur de la domestication. Le livre de Jevons a été critiqué par L. Marillier, *La Place du Totémisme dans l'Évolution religieuse*, Revue de l'Histoire des Religions, 1898-1899. Je doute fort qu'il ait existé des cultes pastoraux proprements dits; suivant nombre de documents détaillés, le sacrifice des animaux de race bovine coïncide avec des rites connexes, agraires surtout, ayant pour objet le renouvellement de puissance de la végétation. D'autre part, et c'est là un cas connu à Madagascar pour la tortue et la baleine (cf. plus loin), des rites regardés d'ordinaire comme totémiques peuvent également être considérés comme des rites de multiplication.

La théorie de Robertson Smith sur le caractère sacrificiel primitif de tout abattage d'animaux de race bovine a été exposée pp. 143-144, dans le chapitre des Tabous de Clan, de Caste et de Classe.

1. On agissait de même, il n'y a pas longtemps, dans toute l'Afrique Orientale, du pays des Cafres à celui des Galla.

2. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, pp. 70-71. Cf. une variante de cette légende dans T. Lord, *The Early History of Imerina based upon a native account*, Ant. Ann., n° XXIV (1900), pp. 452-453.

en goûta, assembla son peuple, et lui fit part de sa découverte. Puis, la légende explique pourquoi la partie postérieure et la queue de tous les bœufs abattus dans l'Imerina sont réservées au roi ou à ses représentants [1]. Le Fandroana serait la commémoration de cet événement. Or, la légende n'explique qu'un acte de la cérémonie; et J. Sibree, dit en la commentant: « Elle est probablement vraie en tant qu'elle rappelle une période ancienne où le bœuf était considéré comme un animal sacré et où sa chair n'était mangée que lors des cérémonies religieuses [2]. »

Il a été dit plus haut que le don au roi de l'arrière-train du bœuf n'était pas autre chose qu'un sacrifice prémiciel; c'est en même temps une survivance d'un ancien protocole qui s'est conservé intact dans l'extrême sud de l'Ile : chez les Sakalava du Sud et chez les Mahafaly « lorsqu'il y a lieu de manger un bœuf, par plaisir ou pour accomplir une cérémonie, un protocole règle les parts : 1° le *vodikena* (une cuisse et la queue) revient au chef de famille qui préside la cérémonie; 2° le *fananga* (le dos sans la loupe) est à l'individu de première préséance; 3° le *fatikena* (épaule) à l'individu de deuxième préséance; 4° le *tata* (moitié de la poitrine) est aux filles du chef de cérémonie; l'autre moitié, aux filles de la sœur du chef de cérémonie; 5° le foie, le cœur et les quatre pattes avec un jarret sont pour le gardien du troupeau ; chez les Vezo, il reçoit le cœur, les mamelles et les poumons; 6° la deuxième épaule, la tête moins la langue sont pour les esclaves; chez les Mahafaly, les esclaves ont les quatre jarrets ; 7° le *valenkena* (haut des côtes) est aux enfants de la sœur du chef de cérémonie; 8° le *manaranda* (entre-côtes) est aux assistants et à ceux qui abattent le bœuf; 9° les jarrets du devant sont au cuisinier; 10° le cou est au propriétaire de la hache; 11° une partie du foie, du cœur et de la langue réunis sont cuits et offerts aux dieux, puis mangés;

1. Ce droit régalien n'existe pas chez les Antankarana : Hildebrandt, *Ausflug zum Ambergebirge*, Z. d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin, T. XV (1880), p. 267.
2. J. Sibree, *Madagascar before the Conquest*, London 1896, p. 139 note.

12° l'autre partie revient à la femme du chef de cérémonie [1]. » Cette réglementation minutieuse des parts est l'indice du caractère rituel de chaque abattage et de chaque dépeçage de bœuf; ce sont là de véritables sacrifices qui intéressent toute une société [2]; en même temps se trouve mis en évidence, le caractère saint ou sacré de l'animal.

Le caractère sacré du bœuf est encore plus marqué chez les Bezanozano qui affirment que « l'homme et le bœuf sont les deux seuls êtres de la création qui possèdent un esprit; il y a toutefois une restriction pour le bœuf méchant qui n'est du reste ainsi que parce qu'il n'a pas d'esprit et pour l'homme fou dont l'esprit est chassé par les dieux et par les ancêtres. L'homme peut offrir le bœuf en sacrifice aux *sampy* et aux vazimba ou le tuer pour son usage « parce qu'il a puissance sur lui »; on le traite en ami d'une espèce un peu inférieure mais non sans égards. Doit-il être immolé, on le tourne vers le Nord-Est pour lui faire regarder une dernière fois le soleil afin qu'il puisse l'implorer et lui recommander son esprit avant de mourir [3]. »

Le massacre des bœufs lors du Fandroana se faisait avec le consentement des animaux eux-mêmes : c'est du moins ce que donne à entendre une curieuse légende que le Rev. Moss a entendue à Analavy, ville située entre la capitale et la côte Nord-Ouest : « On dit que chaque année, lors du Fandroana, des bœufs se réunissent d'eux-mêmes en troupeau à l'endroit voulu : les bœufs gras meurent de leur plein gré sans que l'intervention du boucher soit nécessaire; et les bœufs maigres, conduits par une vache très vieille, repartent en courant pour revenir au même endroit l'an

1. Torquenne, *Étude sur la province de Tuléar*, Notes, Reconn., Expl., 1899, p. 115. Cf. des renseignements sommaires sur le protocole antimerina dans W. Ellis, *History of Madagascar*, London, 1837, T. I, p. 234.

2. On remarquera que des parts sont assignées seulement aux parentes du chef de cérémonie mais non à ses fils ni à ses ascendants ou parents mâles.

3. Lt Vallier, *Étude sur les Bezanozano*, Notes, Rec., Expl., 1898, t. I, p. 77.

d'après. Il faut noter que cet endroit est donné comme le cimetière d'une race de rois éteinte » [1].

La croyance au caractère saint et sacré de l'animal se manifeste également dans l'ordalie par le bœuf. On sait que tout enfant né un jour néfaste doit être mis à mort. Mais il est des moyens pour éluder le sort. C'est ainsi qu'on pouvait mettre le nouveau-né sur le passage des bœufs sortant de leur parc ou revenant du pâturage ; si les animaux blessaient l'enfant, fût-ce légèrement, c'est que son destin était mauvais et on le mettait à mort ; mais si l'enfant sortait indemne de l'épreuve il avait la vie sauve. Cette coutume existait chez les Antimerina [2] et chez les Bara [3] qui emploient encore d'autres procédés où l'abattage d'un bœuf joue un rôle important ; sur la côte Sud-Est on frotte avec le sang de l'animal le front de l'enfant ; puis on coupe dans la peau de la bête une lanière en forme de grand anneau et la mère tenant le nouveau-né contre son sein doit passer à travers cet anneau de cuir [4]. Faut-il avec M. Frazer [5] voir dans l'exposition aux bœufs une épreuve de parenté avec l'animal sacré ? Je ne le crois pas, attendu que la coutume étant presque générale dans l'Imerina, on aurait recueilli déjà des légendes ou des affirmations directes touchant l'origine et la parenté bovines de plusieurs familles et clans ; d'autre part, là où la parenté de groupes humains avec des animaux (comme le babakoto, le sanglier, le mouton) est affirmée, on ne pratique pas l'exposition des nouveaux-nés à ces animaux ; enfin lorsque la parenté avec le bœuf ou la vache est reconnue, chez les Betsimisaraka par exemple, l'exposition aux

1. C-F. Moss, *Over Swamp, Moor and Mountain*, Ant. Ann. Reprint, p. 140.

2. W. Ellis *History of Madagascar*, London, 1839, T. I. pp. 157-158. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, pp. 198, 335 note ; Abinal-La Vaissière, *Loc. cit.*, p. 281 ; J. Carol, *Chez les Hova*, Paris, 1898, p. 119.

3. G. Nielsen Lund, *Travels among the wild tribes in the South of Madagascar*, Ant. Ann., n° XII (1888), p. 455.

4. Ibidem. Ce rite de passer à travers quelque chose a été étudié dans *Mélusine*.

5. J. G. Frazer, *Le Totémisme*, Trad. Dirr et van Gennep, Paris, 1898, p. 32.

bestiaux ne se fait pas non plus. Il faut donc se contenter actuellement de cette appréciation vague : qu'on expose les nouveaux-nés aux bœufs parce que ceux-ci sont des animaux saints et sacrés dont les manières d'agir ont un sens [1].

Si l'on ne savait que le protecteur animal du clan royal antimerina n'était autre que le *voromahery* ou faucon malgache, on serait tenté d'admettre que c'était aux bœufs qu'étaient apparentés les souverains de l'Imerina. Non loin de Tananarive se trouve la ville sainte d'Ambohimanga dont un des faubourgs, Ambohimasina, le Village Saint, était la demeure des bœufs : « Andrianampoinimerina construisit ce village pour y garder les bœufs [2] sacrés (*ómby volavita*), qui sont rouges et blancs avec des taches rondes sur le corps et le taureau et la vache qui labourent la terre avec leurs cornes; ces différentes variétés jouaient un grand rôle lors de l'offrande du tribut, des cérémonies du Fandroana, de l'élévation des idoles et en d'autres occasions solennelles. Ces bœufs sacrés avaient des anneaux d'argent aux oreilles et le Tsiarondahy (individu appartenant à la première classe de nobles) qui en avait soin était un homme d'importance [3] ». Aussi le village était-il protégé par des tabous. Le rite suivant est également à retenir : pour désigner son successeur, le souverain léchait un morceau de la bosse du bœuf abattu pour lui lors du *fandroana* et le présentait à celui qui devait lui succéder sur le trône [4].

Si la croyance à la parenté de la famille royale et de familles nobles ou roturières avec les bœufs semble peu

1. On peut rapprocher de cette ordalie le fady suivant : Quiconque est mort pour avoir été foulé aux pieds par une vache n'a pas droit à être enseveli dans la tombe de famille ; H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 72.

2. L'auteur dit indifféremment *bull* (taureau) et *ox* (bœuf).

3. A. Tacchi, *King Andrianampoinimerina and the early history of Antananarivo and Ambohimanga*, Ant. Ann., n° XVI, 1892, p. 194. C'est peut-être un de ces taureaux sacrés que Ranavanola Ire fit ensevelir cérémoniellement, au grand scandale des Européens ; cf. H. d'Escamps, *Histoire et géographie de Madagascar*, Paris, 1884, p. 212.

4. H. F. Standing, *The Tribal divisions of the Hova Malagasy*, Ant. Ann., n° XI (1887), p. 355.

évidente chez les Antimerina, il n'en est pas de même en ce qui concerne les Sakalava où tout au moins l'assimilation du bœuf à l'homme et, inversement, de l'homme au bœuf paraît être un phénomène assez commun. C'est ainsi qu'il y a quelques années, on déterra, en construisant une route de Tananarive au Menabé, le cadavre d'un taureau (ou d'un bœuf?) enveloppé d'un lamba rouge [1] : or on sait que le lamba rouge est réservé au chef, à sa famille ou à ses représentants. Chez les Sakalava visités par Douliot « quand on veut être poli et traiter son interlocuteur de gentilhomme, on l'appelle *taureau* (*aombilahy*) et quand on veut dire de quelqu'un qu'il est un fils de famille et non un esclave on dit : c'est un jeune bœuf (*anakomby*). Le bœuf joue ici le rôle que jouait le cheval à l'époque de la chevalerie ; dans les familles nobles sakalava on se traite de veau et de taureau, comme au moyen âge d'écuyer, chevalier, maréchal ; et je me trouve très flatté quand on dit de moi : c'est un vrai taureau (*aombylahy tokoa*) » [2]. L'emploi d'une langue spéciale, en parlant des bœufs, dont il a été question signifie également, non pas que l'élevage du bœuf est tout particulièrement profitable, mais bien que le bœuf est un animal dont on ne peut parler qu'avec certains ménagements semblables à ceux dont il faut user quand on parle du chef, des morts, etc. Il va sans dire que l'interprétation de Douliot de l'assimilation des hommes aux animaux de race bovine est loin d'être suffisante. D'ailleurs il y a mieux : les Sakalava de la région d'Ampasimene [3] ont pour divinité protectrice un taureau noir gardé par deux cents fanatiques dans un *mahaboty* (lieu sacré entouré d'une double enceinte de poteaux) dans l'île de Nosy Bé. « A travers la clôture ils passent à l'immortel taureau noir tout ce qu'il lui faut pour se sustenter et lorsque celui-ci

1. G. Sibree, *Madagascar before the conquest,* London, 1896, p. 175.

2. G. Douliot, *Journal du voyage à la côte Ouest*, etc. Paris, 1895, p. 161.

3. J. Carol, *Chez les Hova*, Paris, 1898, pp. 418-419. L'auteur se trouvait à Nosybé au moment de la cérémonie annuelle ; son récit, abstraction faite de quelques interprétations (trésor, conjuration de maladies, animisme) est donc un document des plus intéressants.

vient à crever de sa belle mort ils lui substituent un autre taureau non moins noir et non moins immortel. Chaque année, dans les premiers jours de la lune de janvier, la reine Binao traverse le bras de mer et vient s'installer pour plusieurs jours dans l'île. Son premier soin est de se rendre au mahaboty avec le but d'ajouter au trésor confié à la garde du taureau immortel ou d'y puiser. En apparence [1] il ne s'agit que d'un pieux pèlerinage. Arrivée devant le mahaboty, la reine et sa suite font des prières. Puis on immole un bœuf; tous les assistants défilent devant l'animal mort et lui passent la main dans les poils. Il suffit de cela pour conjurer toute maladie durant le cours de l'année qui commence. Pour chasser les mauvais esprits on répand le sang du bœuf autour du mahaboty et l'on mange sa viande en un grand repas. A la faveur de ce festin, qui passionne les convives, la reine et ses deux ministres, tous trois vêtus de blanc pénètrent dans l'enceinte sacrée et vont y faire des choses qui les regardent seuls. On assure que le taureau noir accepte en offrande non seulement les bijoux mais l'argent monnayé et les bouteilles de rhum [2] ». A défaut de renseignements plus circonstanciés, on se voit porté à regarder ce taureau noir comme le réceptacle de la force vitale soit de la reine Binao soit plutôt du clan qu'elle gouvernait, les deux ministres

1. Il se pourrait que cette histoire de trésor soit une simple légende inventée par les non-initiés ou par les Européens pour s'expliquer ces cérémonies qui leur étaient incompréhensibles.

2. Le rapprochement de cette adoration d'un taureau noir avec le culte rendu au bœuf Apis à Memphis et au bœuf Mnevis à Heliopolis se présente aussitôt à l'esprit; tous deux étaient noirs, mais Apis avait certaines taches blanches. J. G. Frazer (*The Golden Bough*, T. II, pp. 312-313 et III, pp. 111-112) a étudié tous les documents anciens. Il ne se décide ni pour une explication par un ancien totémisme ni pour celle par la survivance d'un ancien culte pastoral; il hésite également à appliquer ici sa théorie de l'incarnation de la Puissance de la Végétation, qui convient, pense-t-il, aux taureaux rouges consacrés au dieu agraire Osiris et aux vaches consacrées à la déesse agraire Isis. On remarquera que le bœuf Apis était sacrifié au bout d'un certain nombre d'années, vingt-cinq ans d'ordinaire. Rien n'autoriserait jusqu'ici à appliquer au taureau noir de Nosy-Bé la théorie agraire du *Golden Bough*, t. II, pp. 277-280.

(son père Bebaka et le chef Tondrazy) pénétrant avec elle dans l'enclos sacré.

Je n'insisterai pas davantage sur le caractère saint ou sacré du bœuf, ne pouvant analyser ici en détail tous les différents actes des cérémonies où cet animal joue un rôle, soit de son vivant, soit une fois abattu. Il est nécessaire cependant de parler encore d'une pratique curieuse constatée aussi bien dans l'Imérina que dans le Sud-Est de l'île.

Dans l'ancien code antimerina édicté par Andrianampoinimerina [1], on lit au § 7 de l'article 1er « Peine de mort pour quiconque fornique avec les vaches [2] ». Or cette pratique existait aussi chez les Antaimorona du Sud-Est de l'île vers le milieu du XIXe siècle : « A Matatane... je remarquai [3] à la suite des troupeaux, comme je l'avais fait déjà à Namour, une vache plus belle et mieux soignée que les autres; elle était grasse, son poil était court, propre et luisant; ses cornes étaient ornées de guirlandes de fleurs et de plantes odorantes que le pâtre avait soin de renouveler tous les soirs quand il revenait du pâturage. Je demandai à la femme zafferaminiane qui me servait de cicerone et d'interprète, car je ne savais pas encore le malgache, à quoi cet animal servait « Aux plaisirs du maître, me répondit-elle; chaque chef de famille a la sienne. Quant un Anta-ymour arrive de voyage, après s'être absenté de sa maison, ne fût-ce que pendant une nuit, la coutume exige qu'il se purifie avec cette vache avant qu'il lui soit permis d'approcher de la couche conjugale; sa *vadi-bé* elle-même lui en interdirait l'entrée, si elle n'avait pas été présente à ce honteux accouplement. Nous reprochons aux Anta-ymours leur goût pour la bestialité et nous les appelons *manabadi-aombé*, ou épouseurs de vaches. » Quelque dégoûtant que soit cet usage, j'ai cru devoir en parler parce qu'il est probable que les Arabes l'au-

1. Père de Radama I. Il mourut en 1810.
2. H. d'Escamps, *Histoire et Géographie de Madagascar*, Paris, 1884, p. 451.
3. Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar et aux îles Comores*, Paris, 1840, pp. 228-229.

ront apporté chez les Anta-ymours... Le récit de mon interprête ne m'ayant pas satisfait, parce que je doutais de sa véracité, je priai Jean-René de demander au chef si je pouvais y ajouter foi. Il affirma qu'elle ne m'en avait point imposé et que les Anta-ymours tenaient cette coutume de leurs ancêtres ». C'est peut-être à cette même coutume que fait allusion Flacourt [1] en parlant des Zafiraminia : « Les petits garçons et les petites filles se joüent en présence de leurs parents qui s'en rient et mesme les invitent à cela. Quelquefois les petits garçons commettent certaines dissolutions avec des veaux et cabrits en présence de leurs parents sans en avoir honte. Les esclaves qui n'ont pas le moyen de payer des filles s'accouplent avec des vaches sans punition et sans être repris »; Flacourt ajoute que la sodomie est inconnue. M. Ferrand me dit que l'épithète « épouseurs de vaches » s'applique encore maintenant aux Antaimorona, en manière d'injure; mais il ne sait si la coutume existe toujours. Or on a vu plus haut comment les Antaimonora, ouvriers nomades et commerçants-sorciers, s'assuraient de la chasteté et de la fidélité de leurs femmes et qu'ils sont tenus de se purifier en se baignant dans une rivière ; le rite de purification c'est-à-dire de désacralisation, de levée d'interdit par l'accouplement avec une vache peut donc bien s'expliquer comme tel ; et rien n'oblige à révoquer en doute un témoignage bien contrôlé sur place par Leguével de Lacombe, observateur consciencieux et doué d'un esprit critique suffisant. Reste le choix du procédé : il repose sur la croyance au caractère

1. Flacourt, *Relation de la Grande Isle Madagascar*, Paris, 1661, p. 86. A la page VI (Introduction) Flacourt dit de la tribu légendaire des Ontayfatroüha qu'on a voulu identifier aux Vazimba : « ils ne chastroient ni Taureaux, ni Béliers, ni Boucs, ni Coqs et se contentaient seulement du lait des Vaches et quand elles mouraient ils les enterroient comme aussi les Taureaux, Moutons et Cabrits et les faisaient coucher sur des nattes lorsqu'ils vouloient dormir. » On a, en effet, déterré en divers lieux de Madagascar des cadavres d'animaux de race bovine enveloppés dans des lambas de couleur rouge; cependant je n'utilise pas ce passage de Flacourt parce qu'on ne sait au juste qu'entendre par Ontayfatroüha.

sacré de la vache tout comme l'ordalie antaimorona par le crocodile à laquelle on soumet les femmes repose sur la croyance au caractère sacré de ce reptile. Je ne crois pas qu'on puisse expliquer par un emprunt à l'Islam la *bestialité* malgache, surtout lorsqu'elle présente un caractère rituel aussi accentué. D'ailleurs, la *bestialité* est une pratique ordinaire chez les demi-civilisés, ainsi que l'ont démontré quelques travaux récents [1]; elle n'est pas simplement une *perversion sexuelle*, c'est-à-dire un phénomène pathologique : elle exprime dans la majorité des cas, notamment à Madagascar, certaines croyances religieuses et certaines opinions sur le mécanisme de la génération.

On manque de renseignements détaillés sur la forme et l'usage exacts des amulettes en forme de bœuf (il y en avait en argent, dans l'Imerina [2]), sur la classification religieuse des bœufs d'après leurs couleurs et leurs taches [3], sur la signification réelle des crânes avec leurs cornes enfilés sur les pieux funéraires ou surmontant la maison des chefs (Tanala), sur les tabous relatifs à l'usage du lait doux ou aigre, sur les tabous concernant les veaux et leur sevrage, sur le sens de la chasse simulée qui précède l'abattage ordinaire [4] et qui est encore

1. On trouvera dans l'article de F. Karsch, *Uranismus oder Päderastie und Tribadie bei den Naturvölkern*, Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen, Leipzig, 1901, Band III, pp. 72-201, des documents sur les perversions sexuelles chez les demi-civilisés. Pour les relations sexuelles entre hommes et animaux, cf. Dr Iwan Bloch, *Beiträge zur Aetiologie der Psychopathia Sexualis*. Dresde, 1re partie 1902; 2e partie 1903, p. 272-276. Ce livre est la première tentative qu'on ait faite d'étudier dans leur ensemble les soi-disant perversions sexuelles d'un point de vue ethnographique. — Une plus grande diffusion de la *bestialité* chez les totémistes est possible en théorie, mais resterait à prouver.

2. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, Toulouse, 1873, p. 218, J. Cameron, *On the early inhabitants of Madagascar*, Ant. Ann. Repr., p. 261 ; on vendait ces amulettes au marché.

3. On a vu que la robe des bœufs et des vaches d'Ambohimanga était bien déterminée; le taureau de Nossi-Be devait être noir; dans le Sud-Est, on sacrifiait de préférence des taureaux noirs avec une tache blanche au front (Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar*, Paris 1840, t. I, pp. 133, 168). Les Malgaches ont toute une série de termes spéciaux pour décrire, avec une grande exactitude, la robe des animaux de race bovine (cf. les *Dictionnaires*).

4. C. Staniland Wake rapproche les croyances et coutumes malgaches de

chez les Sakalava le premier acte de tout abattage rituel du bœuf [1].

10° Hérisson. — Les Malgaches du centre pensent que « si l'on n'enterre pas le hérisson, comme il convient [c'est-à-dire en accomplissant exactement tous les rites], le riz ne poussera pas bien [2]. » Cet animal était fady pour certaines idoles [3].

11° Baleine. — Comme tant d'autres peuples [4], les habitants de la côte Est de Madagascar éprouvent une vénération spéciale pour la baleine et ne la pêchent que suivant un rituel caractérisé dont la description se trouve plus ou moins complète dans les récits de voyage de Le Gentil, d'Owen et de Leguével de Lacombe.

« Les Noirs de Foulpointe, dit le premier de ces observateurs [5], n'osent pas tous entreprendre cette pêche; ceux qui la font sont regardés par leurs compatriotes comme des personnes au-dessus du commun, à cause de leur courage, de leur intrépidité, de leur esprit même; cependant, ils n'attaquent pas les petites baleines qui ont au plus deux ou trois

celles des Todas de l'Inde; il constate que les combats de taureaux et le mode d'abattre l'animal ont une signification religieuse. Cf. *Notes on the origin of the Malagasy*, Ant. Ann., n° VI (1882) p. 5; voir dans L. Catat, *Voyage à Madagascar*, p. 41 une description de cette chasse simulée chez les Betsimaraka.

1. M. Bénévent, *Etude sur le Bouéni*, Notes, Rec., Expl. 1897, Vol. II, p. 69 ; l'auteur dit que c'est un *jeu*, ce qui est inadmissible.

2. S.-E. Jorgensen, *Some popular malagasy superstitions*, Ant. Ann., n° VIII (1884), p. 29.

3. H.-F. Standing, *Malagasy Fady*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 66.

4. Cf. P. Sébillot, *Le Folk-Lore des Pêcheurs*, Paris, 1901, notamment le § 3 (Les Baleiniers) du ch. V.

5. Le Gentil, *Voyage dans les Mers de l'Inde*, Paris, 1781, tome II, p. 562.

mois... et sont incapables d'attaquer celles qui sont plus grandes. » Leguével [1] dit de même que « le harponneur est considéré comme un personnage important... et que les Malgaches n'osent point attaquer les grosses baleines; dès qu'ils les aperçoivent, ils s'en éloignent avec rapidité; ils en ont tellement peur qu'ils abandonnent aussitôt le baleineau qu'ils ont pris »; et Owen : « ils ne poursuivent jamais une baleine âgée mais seulement les jeunes [2]. »

Avant de partir en expédition, le pêcheur et sa femme doivent se soumettre à un certain nombre de tabous : « il reste enfermé pendant plusieurs jours dans sa case, sans parler à personne, jeûnant fort régulièrement et s'abstenant même de sa femme : ce fait m'a été attesté unanimement [3]... pendant l'absence de son mari, la femme reste enfermée chez elle, jeûnant, ne parlant à personne et la porte de sa case exactement fermée; autre fait qui m'a été unanimement attesté par les Noirs » [4]. Le tabou sexuel est rompu aussitôt le retour du mari; il semble même que cette cessation soit cérémonielle, ainsi qu'on verra plus loin.

« Le matin, lorsque le harponneur s'éloigne du rivage dans sa pirogue, les sorciers de la contrée le couvrent de rameaux sacrés et font des conjurations à la mer pour qu'elle lui soit favorable; la foule joint ses vœux à leurs cérémonies magiques [5]; il a avec lui un nombre suffisant de Noirs pour lui aider : ils attachent au mât un petit sac dans lequel il y a des herbes ou des racines, de l'huile, de la graisse, etc. [6]; la pêche se fait en chantant; dans leurs chansons, ils conjurent la baleine en cette sorte : O baleine! O baleine!... donne moi ton enfant, donne-moi ton enfant, je te ferai présent d'argent, d'huile, etc.;... la baleine, lors-

1. Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar*, Paris, 1840, t. I, p. 90.
2. W.-F. Owen, *Narrative of Voyages to Explore the shores of Africa, Arabia and Madagascar*, London, 1833, t. I, p. 170.
3. Le Gentil, *loc. cit.*, p. 562.
4. *Ibidem*, p. 563.
5. Leguével, *loc. cit.*, t. I, p. 90.
6. Le Gentil, *loc. cit.*, t. II, p. 562.

qu'ils l'ont piquée s'échappe-t-elle, ils disent que la mère de cette baleine n'est pas contente puisqu'elle n'a pas voulu leur donner un de ses enfants; s'ils reviennent avec une baleine, ils disent le contraire [1]. » Et le capitaine Owen [2] : « ils en demandent humblement pardon à la mère, exposent que c'est la nécessité qui les pousse à lui tuer sa progéniture et la supplient de s'en aller au large pendant la chasse, afin que ses sentiments maternels ne soient pas douloureusement blessés par le spectacle de ce qui lui causera tant de chagrin ». On retrouve ici ces formules d'excuses employées souvent par les chasseurs à l'égard de leur totem, ou par les Finnois et les Ougriens vis-à-vis de l'ours, par les Cafres chassant l'éléphant, etc.

Dès qu'une baleine est harponnée, on hisse un pavillon [3], qui était de couleur bleue à Fenoarivo [4]; aussitôt les gens restés à terre se livrent à la joie; on danse, on chante « une chanson dont le refrein dit : *qu'ils sont très contens qu'il y ait une baleine de prise* [5] ». Un certain nombre d'hommes se jettent à la nage, et tirent sur l'amarre pour haler la baleine en terre ferme [6].

Puis la pirogue s'éloigne à environ vingt brasses en mer; pendant ce temps on hale la baleine sur le rivage; la pirogue revient à pleines rames; le harponneur — tous les harponneurs, s'ils sont plusieurs — se tient debout sur l'avant, le harpon à la main; dès qu'il se juge à portée, il lance son arme sur la baleine; la pirogue s'enfonce dans le sable, et le harponneur est saisi [avant de toucher terre] et porté jusqu'à sa case [7]. Cet acte est des plus significatifs : le harponneur est consacré et il ne faut pas qu'il contagionne

1. *Ibidem*, t. II, p. 563.
2. Owen, *loc. cit.*, t. I, p. 170.
3. Le Gentil, *loc. cit.*, t. II, p. 563.
4. Leguével, *loc. cit.*, t. I, p. 273.
5. Le Gentil, *loc. cit.*, t. II, p. 563.
6. Le Gentil, *loc. cit.*, t. II, p. 563; Leguével, *loc. cit.*, t. I, p. 273.
7. Le Gentil, *loc. cit.*, t. II, pp. 563-564; Leguével, *loc. cit.*, t. I, p. 273.

la terre; c'est pour la même raison que les princes japonais étaient toujours portés [1].

« Comme je ne voulais rien perdre de cette bizarre cérémonie, j'eus la curiosité de suivre, pour voir jusqu'où cet homme se laissait emporter; ce fut assez avant dans le village, dans une petite case dont le porteur ouvrit la porte; là, il se déchargea de son fardeau et ferma la porte; la curiosité m'ayant invité à vouloir regarder dans la case, le Noir me dit *de laisser cet homme tranquille, parce qu'il étoit avec sa femme* [2]. » Il semble bien que l'acte sexuel a pour effet, ici, de supprimer le tabou, de lever l'interdit qui a frappé le harponneur, puisque celui-ci revient ensuite prendre part à la cérémonie, dont Le Gentil donne la description [3].

D'abord, on fait la toilette de la baleine : on coupe les ailerons, on les porte à cuire et on étend la bête sur le ventre. On place devant elle plusieurs nattes sur lesquelles une douzaine de Noirs s'assoient en demi-cercle face à la baleine et à la mer; on forme avec des piquets une enceinte pour empêcher la populace d'approcher.

Le Gentil alla se placer à côté des Noirs, sur le bord des nattes, pour mieux observer; il en vit venir plusieurs, qui posèrent sur les nattes des feuilles de figuier bananier; d'autres apportèrent du riz qu'ils venaient de faire cuire; d'autres enfin les ailerons cuits de la baleine. « Alors les principaux de ceux qui entouroient la baleine, préparèrent avec ces choses une espèce de repas ou de festin; ils firent quatre portions assez considérables de riz et assez égales. On mit à côté de chacune une portion des ailerons... un de la troupe se détacha, s'avança contre la baleine; l'oignit sur le cou en la frottant avec de l'huile qu'il répandit dessus; il lui étendit aussi sur le cou une espèce de collier, fait de morceaux de cristal, ou de ces verroteries qu'ils tiennent de

1. Cf. J.-G. Frazer, *Le Rameau d'Or*, Trad. Stiébel et Toutain, Paris, 1902, p. 172.
2. Le Gentil, *loc. cit.*, t. II, p. 564.
3. *Ibidem*, t. II, pp. 564-566.

nous : cet homme revient ensuite, reprend sa place; il se fait un grand silence : alors un de la troupe prend la parole et prononce un discours sur la pêche qui vient de se faire; il commence, sans doute, en appelant Dieu à son secours, car il crie trois à quatre fois : « Dieu, Dieu, Dieu!.... Dieu, continue-t-il, est bon, parce qu'il permettoit qu'on prît des baleines; que le Diable au contraire était mauvais, parce qu'il faisoit tous ses efforts pour empêcher qu'on n'en prît : que les baleines étoient une bonne chose; que c'étoit une marque de la bonté de Dieu d'en avoir pris, parce que tel ou tel endroit (qu'il nomme) n'avoit pu en prendre. » Ici, l'Orateur fit l'éloge de celui qui avoit fait la pêche de la baleine; « c'étoit, selon lui, un homme d'un très grand esprit et de grand savoir, pour avoir été capable de prendre un animal si gros et si mauvais; et qu'il falloit que les drogues dont il s'étoit servi eussent bien du pouvoir entre ses mains. » L'Orateur conclut « que Dieu étoit cependant la première cause de la prise de la baleine; qu'il étoit juste de lui offrir de cette pêche, puisqu'il étoit si bon; qu'il fallait aussi en offrir au Diable pour tâcher de l'appaiser et de se le rendre favorable pour une autre pêche. »

Pendant ce discours, qui dura un gros quart d'heure, un matelot du vaisseau de Le Gentil pénétra dans l'enceinte et s'appuya contre la baleine; l'orateur s'arrêta « et lui dit de se retirer et qu'il l'empêchoit » ; le Blanc s'y refusant, un Noir dit à Le Gentil « de dire à cet homme de les laisser parler Dieu » ; le Blanc se retira.

« Le sermon finit enfin et le Prédicateur le termina en disant aux assistants : « Prenez tous puisque Dieu est bon » : il ne fallut pas le répéter; les enfants en assez grand nombre, se jetèrent sur le repas, qui fut pillé et enlevé en un clin d'œil. La baleine se partage ensuite; on en envoie dans toutes les cases et *et il n'y a pas un Noir qui n'en ait une petite portion* [1] ».

1. Le Gentil, *loc. cit.*, t. II, pp. 565-566.

Ce dernier trait caractérise nettement le repas de baleine comme rituel; au lieu que le riz et les ailerons sont préparés au village et constituent la part des enfants. Toute cette description est des plus intéressantes; il est seulement regrettable que Le Gentil ne nous ait pas donné les mots malgaches qu'il traduit par Dieu et par Diable.

Leguével [1] ajoute : « Le soir les jeunes filles célèbrent le courage que le harponneur a montré en attaquant le monstre; et à la clarté des feux qu'on allume exprès, elles représentent en son honneur des pantomimes mêlées de chants. »

Toute cette cérémonie ne me semble contenir aucun élément totémique; je la crois seulement destinée à détabouer le harponneur et la baleine, considérés comme sacrés, et à assurer la multiplication et la demeure des baleines dans la région, de façon à rendre les pêches futures fructueuses.

Il semble que les Antimerina, habitants du plateau central aient regardé la baleine comme un animal redoutable, puisqu'ils prétendent que les tremblements de terre sont dus à ce que les baleines se retournent ou bien baignent leurs petits [2], ce qui donne à penser que les Antimerina croient la terre, ou tout au moins leur île supportée par les baleines.

12° Dauphin. — On a vu que parmi les animaux tabous pour telle ou telle famille, Crémazy [3] citait le dauphin. Cet animal est également fady pour les habitants de l'île Sainte-Marie de Madagascar, en malgache Nosy Borahy. « Pour remercier le dauphin d'avoir rendu un signalé service à un ancêtre, ils ne font jamais la chasse au dauphin, ne le tuent, ni ne mangent sa chair. » Il existe plusieurs variantes de la légende destinée à expliquer ce tabou; voici la plus complète : « Burahe alla pêcher la baleine. Il la vit et la piqua

1. Leguével de Lacombe, *loc. cit.*, t. I, p. 90.
2. J. Sibree, *Madagascar before the Conquest*, London, 1896, p. 176.
3. Crémazy, *Notes sur Madagascar*, Rev. Mar. et Col. T. LXXX, p. 324.

(avec son harpon). La baleine entraîna sa pirogue en pleine mer. Les piroguiers lui dirent : « Coupe la corde ! — Non, répondit Burahe, où retrouverons-nous une autre baleine ! » Arrivés très loin, les hommes virent une terre et coupèrent la corde. Quand ils abordèrent ils s'aperçurent que ce pays n'était peuplé que de femmes. Tous les matelots moururent ; Burahe seul leur survécut. Il habitait chez une vieille femme qui le cachait dans un coffre. Il pêchait chaque nuit. Une fois il s'en alla à deux jours de là. A son retour, il rencontra un dauphin : « Si tu veux me tuer, dit-il au cétacé, va-t-en. Si au contraire tu veux me secourir, reste ». Le dauphin resta. Burahe prit un gros morceau de bois qu'il mit sur le dos du cétacé ; puis il alla faire ses adieux à la vieille qui lui souhaita bon voyage. Burahe monta ensuite sur le dauphin qui le conduisit à Nosy Burahe. Dès qu'il entra dans le port tout le monde vint sur le bord de la mer voir le dauphin. Le bruit se répandit dans le village qu'il y avait quelque chose d'extraordinaire dans le port. Beaucoup de gens vinrent alors en pirogue voir Burahe. Ils étaient contents (de le voir). Burahe dit : « Je veux boire de l'eau » — « Perce le corail avec ton doigt » répondit le dauphin. Burahe le fit et une eau excellente jaillit aussitôt. Il but et la foule en fit autant. Burahe dit ensuite : « Ce dauphin m'a sauvé et m'a porté ici. (Je le considère maintenant) comme mon père et ma mère, comme un parent, comme un maître. Soyez bons pour lui. » On lui donna beaucoup de choses à manger ; mais il n'y goûta pas. On lui apporta alors des coquillages et il s'en rassasia. Puis il s'en alla. Burahe reprit : « O vous, mes parents, je vous aime. Ne mangez jamais de dauphin ; il est fady pour nous [1]. » Parmi les éléments de la légende, ceux qui nous intéressent ici sont : le dauphin est un bienfaiteur et un civi-

1. Traduit du texte publié par l'abbé Balmont (*Vocabulaire et grammaire pour les langues malgaces sakalave et Betsimisara* (*sic*). Ile Bourbon, 1842. 8° pp. 117-119...) par G. Ferrand, *Contesh Populaires Malgaches*, Paris, 1893, pp. 145-147. Une autre légende dit que « Brouhaire, fils d'Imina est l'ancêtre des habitants de l'île » ; on la trouvera dans le même volume de G. Ferrand.

lisateur ; il est assimilé à un parent ; on le nourrit de coquillages ; il est tabou. Quoi qu'il en puisse être de l'origine arabe des habitants de Sainte-Marie, je considère comme évident que ni le tabou ni la légende du dauphin ne sont d'importation sémitique ou musulmane.

13° Bœufs marins. — M. G. Ferrand a recueilli à Fenoarivo en 1887 une légende qui dit que près de Vohemar, sur la côte orientale, il se trouve des bœufs marins qui sont fady : « Ils viennent du fond de la mer. Lorsqu'ils se promènent sur les coraux, des hommes en très grand nombre surveillent le rivage. Quand ils viennent paître sur la berge, au bord de la mer, (les hommes) les chassent. Ils retournent alors dans l'eau tout effrayés. Ils viennent ensuite en droite ligne vers le rivage, la moitié reste dans l'eau et l'autre moitié s'en va à terre et se met à galoper. Lorsque les hommes les ont attrapés, on les attache. Lorsqu'ils sont restés attachés une semaine, on les délie et on les met avec les bœufs domestiques. Ces bœufs n'ont pas de bosse [1]. Ils sont de fortes taille et se reproduisent beaucoup. Ces bœufs sont gris à tête blanche. C'est fady dans l'île de Madagascar de les garder et il faut les lâcher (quand on les a attrapés) au bord de la mer [2]. »

14° Oiseaux. — Le P. Abinal prétend qu'il « n'est pas dans toute l'île une seule espèce d'oiseaux qui n'ait eu sa métamorphose en homme ; et nos pauvres Malgaches croient non

1. Les zébus de l'île, on le sait, en ont une ; mais il existe en outre, au moins dans le pays Sihanaka, des bœufs indigènes sauvages sans bosse ni cornes au témoignage du vétérinaire principal A. Charon, *Bull. Min. Agric.*, 1898, n° 6, pp. 1416-1417.

2. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Fasc. I, 1891, pp. 126-127, note.

moins fermement aux fables qui les leur donnent comme ancêtres qu'à la lumière du soleil [1] ». On peut donc s'étonner à bon droit de ne point trouver dans les livres des missionnaires et des explorateurs plus de détails sur cette parenté mythique de l'homme et des oiseaux.

De même, il est rarement fait mention de tabous concernant des oiseaux : on se contente de dire qu'il en existe beaucoup, mais sans préciser à quelle espèce animale ils se rapportent, ni si la famille pour qui un oiseau donné est tabou considère cet oiseau comme un parent, un ancêtre et un protecteur.

Avant d'examiner les croyances relatives à chaque oiseau particulier, je crois bon de reproduire une remarque intéressante de D. Cowan : « C'est un fait digne d'être noté que la plupart, sinon l'universalité, des oiseaux communs à l'Afrique orientale et à Madagascar sont sacrés (= taboués) ou regardés avec une sorte de crainte superstitieuse ; cela est vrai du *katoto*, du *takatra*, du *vorondolo*, etc [2] ».

a) Oiseaux de proie.

1° Fihiaka (polyboroides radiatus). Un commerçant qui, au moment de sortir, rencontre cet oiseau est certain de faire une mauvaise affaire [3] ; chez les Tanala, cet oiseau est un animal de très mauvaise augure : « si sa fiente tombe sur la tête de quelqu'un, tous regardent l'individu comme condamné à mort ; on prend aussitôt le deuil et on tue des bœufs pour reculer le plus possible l'imminence de cette mort [4] ».

2° Papango (*milvus ægypticus*). Son nom est probablement de racine bantoue ; peut-être la terreur qu'il inspire aux Mal-

1. Abinal-La Vaissière, *Vingt ans à Madagascar*, Paris, 1885, p. 243.
2. W. D. Cowan, *The Bara land; Description of Country and People*, Antananarivo, Lond. Miss. Press., 1881, p. 52.
3. S. E. Jorgensen, *Some Popular Malagasy Superstitions*, Ant., Ann., N° VIII (1884) p. 30.
4. Rev. G. Richardson, *Tanala Customs, Superstitions and Beliefs*, Ant., Ann., Reprint, p. 225.

gaches [1] ne vient-elle que de sa rapacité dévastatrice. Les proverbes, très nombreux, ne font allusion qu'à ses mœurs.

3° Hitsikitsika (*tinnunculus Newtonii Gurm.*). Cet oiseau est sacré pour certaines familles sakalava des environs d'Anorotsangana; le naturaliste Pollen en ayant tué un, un indigène lui dit qu'il avait commis un sacrilège et il lui demanda de le lui céder afin de l'enterrer en un lieu sacré; Pollen ayant accepté, l'indigène lui offrit la moitié de la charge de cannes à sucre que portait son esclave. Pollen ajoute qu'il n'a point remarqué la même croyance chez les Antaňkaraňa, les Betsimisaraka ni chez d'autres tribus [2]. Dans l'Imerina pourtant ce faucon était autrefois l'objet d'un culte; un fragment de l'aile, de la jambe ou du corps de cet oiseau était donné par les sorciers comme charme, ou offert en sacrifice lors d'une prière; beaucoup de personnes ignorantes vénèrent encore le *hitsikitsika* et lui adressent des prières [3]. Si, quand on part en voyage, on en rencontre un, cela veut dire que le voyage sera heureux [4].

4° Voromahery (*Falco minor*). Son nom malgache signifie « oiseau puissant »; c'est également le nom de la tribu qui habite Tananarive et ses environs; de là vient que le gouvernement malgache avait adopté cet oiseau comme emblème. On le gravait sur les sceaux; on en avait fixé d'immenses au sommet du grand palais [5]. Une légende explique ainsi l'origine de la tribu : « Le roi Andrianampoinimerina ayant conquis Antananarivo y fit venir les gens qui habitaient au sud d'Ambohimanga (c'est-à-dire les Avaradrano) et leur enjoignit d'habiter Antananarivo. Et tous

1. J. Sibree, *Madagascar Ornithology*, Ant. Ann., N° XIII (1889), p. 80.
2. *Ibidem*, p. 81.
3. A. Houlder, *Ohabolana or Wit and Wisdom of the Hova of Madagascar*, Ant. Ann, N° XVIII (1894), p. 199.
4. S. E. Jorgensen, *Some Popular Malagasy Superstitions*, Ant. Ann., N° VIII (1884), p. 29.
5. J. Sibree, *loc. cit.*, p. 81; Col. F. C. Maude, *Five years in Madagascar*, London, 1895, p. 221, L. Catat, *loc. cit.*, pp. 52, 65; Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar*, Paris, 1840, T. I, pp. 127-128.

ceux qui y allèrent furent nommés Voromahery (faucons) [1] ».

5° *Vorondolo* (*Strix flammea* Linn.) Ce nom du hibou signifie oiseau-esprit (cf. *lolo*) ; et comme cet animal porte en malais le nom de *burunhantu* qui signifie aussi « oiseau-esprit », le Dr Brandsteter pense que « ce fait prouve une communauté de notions religieuses et animistes entre les deux peuples [2] ». Les Antimerina nommaient *lolo* l'âme des sorciers ; or le hibou est, au moins dans l'Imerina, toujours associé à ces individus ; l'idole Rakelimalaza avait les hiboux en horreur. Il est de mauvais augure d'en voir un, ou, la nuit, d'en entendre le cri ; de là lui viendrait, selon M. Grandidier, un de ses noms provinciaux : *atoroko*, « je vais dire [3] ». Beaucoup de proverbes et de récits antimerina sont relatifs à cet oiseau. Il est également tabou chez les Bara [4].

b) Grimpeurs.

1° *Boloky* (*Coracopsis obscura*). Le perroquet gris est fady pour une des familles royales des Sakalava maritimes ou Vezo. Voici une légende explicative rapportée par M. Grandidier : « Lahimerisa, roi du Fiherenana, me raconta qu'un de ses ancêtres se promenant un jour tout seul dans une de ses plantations de manive à quelque distance du village royal, fut surpris par une troupe de maraudeurs venus du pays bara. Ils ne reconnaissaient pas le roi, que rien, ni dans son allure, ni dans ses vêtements ne distinguait. Mais ayant vu une épaisse chaîne d'or qui brillait sous ses boules de cheveux couvertes de graisse et d'argile blanche, ils le surprirent, le sagaïèrent et, s'étant emparés du butin convoité, ils jetèrent le corps dans une tombe creusée à la hâte

1. A. Tacchi, *King Andrianampoinimerina and the early history of Antananarivo and Ambohimanga*, Ant. Ann., N° XVI (1892) p. 483.

2. Dr R. Brandstetter, *The relationship between the malagasy and malayan languages*, Ant. Ann., N° XVIII (1894), p. 162.

3. W. Ellis, *History of Madagascar*, London, 1839, T. I, p. 405 ; J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, pp. 328, 388 ; *Madagascar Ornithology loc. cit.*, p. 83.

4. W. D. Cowan, *The Bara Land*, Antananarivo, 1881, p. 52.

et s'enfuirent. Nul ne sait combien de temps il y resta; il n'était pas mort mais gravement blessé; et quand il reprit conscience, en ne voyant autour de lui que de l'obscurité et en sentant la terre qui pesait sur sa poitriue, il pensa qu'il était dans l'autre monde. Il éprouvait une détresse profonde; quand tout à coup il lui sembla entendre des cris perçants, comme si une bande de perroquets passait au-dessus de sa tête. Il écouta attentivement; les cris qui frappaient ses oreilles approchaient de plus en plus. Sans aucun doute, la troupe babillarde et vagabonde était perchée sur un arbre voisin. « Mais, il n'y a pas de perroquets dans l'autre monde, pensa notre héros, je ne suis pas mort! » Il reprit courage, et s'étant par un effort terrible délivré de la couche de terre qui couvrait son corps, il aperçut la lumière éclatante du soleil dans les rayons duquel les perroquets jouaient sur les arbres autour de lui. L'espoir lui revint et, non sans peine, il retourna au village où les soins et la nourriture convenables lui redonnèrent des forces. Par reconnaissance envers ces oiseaux dont les cris l'avaient arraché à sa torpeur et lui avaient rendu le courage de se délivrer de sa tombe, il prononça un vœu solennel pour lui et ses descendants, jusqu'à la dernière génération, de ne jamais tuer de perroquets[1]. »

2° *Kankafotra* (*cuculus poliocephalus Rochii*). L'arrivée du coucou à tête grise est pour les habitauts du plateau central le signal de la mise en état des terrains pour la deuxième plantation du riz. Dans les adages il est dit que le *kankafotra* « change l'année » ou, comme l'interprète J. Sibree, « annonce le changement d'année[2] ». D'autre part un proverbe antimerina assure que « quand on entend le cri du *kankafotra*, cela signifie que le riz ne poussera pas[3] ».

3° *Coucou*. Il y a deux genres spéciaux à Madagascar, celui des *couas* (*koa*) sur lesquels je ne trouve rien, et celui des *toulous* (*toloho*). J. M. Hildebrandt rapporte que des Sakalava

1. J. Sibree, *loc. cit.*, p. 87.
2. J. Sibree, *loc. cit.*, p. 89.
3. S. E. Jorgensen, *loc. cit.*, p. 30.

du nord lui affirmèrent qu'il ne faut pas et qu'on ne peut pas manger le *tolo-tolo* parce que la marmite se brise où on le voulait cuire [1]; M. Grandidier [2] dit que cet oiseau est sacré pour une tribu sakalava des environs de Tsimanandrafoyana (Menabe): « Un de leurs ancêtres qui traversait à la nage la rivière Tsijobonina fut pris en route par un crocodile. On sait que ces sauriens audacieux ne dévorent pas leur proie sur le rivage, mais l'emportent dans leur repaire sous l'eau ou près de la surface, pour l'y faire pourrir à moitié avant de la manger. Notre héros, ayant presque perdu connaissance, fut emporté dans un trou du banc de sable au milieu de la rivière que le reflux avait presque mis à sec. Grâce à ce hasard heureux, la tête de la victime resta juste au-dessus de la surface des eaux. Tout à coup il fut tiré de sa torpeur par le cri répété d'un *toloho*. Or nous savons d'après ce qui a été dit des habitudes du coucou qu'il choisit toujours des endroits humides et saute de buisson en buisson sur les bords des rivières. Il était donc très naturel que les cris aigus de l'animal vinssent frapper les oreilles d'un homme qui ne se trouvait qu'à demi enfoncé dans l'eau. Etant sorti de son évanouissement, il ne fut pas long à comprendre qu'il n'était pas enterré bien profondément puisqu'il pouvait percevoir les cris de l'oiseau. Aussitôt, sans attendre le retour du saurien, qui attendait patiemment à l'entrée du trou, il fit si bien des pieds et des mains qu'il parvint en peu de temps à la lumière du jour. Il était sauvé. En reconnaissance du service, quelqu'involontaire qu'il fût, que l'oiseau avait rendu à leur ancêtre, ses enfants et petits-enfant firent vœu que ni eux-mêmes, ni leurs descendants ne tueraient jamais de toloho. »

4° *Vintsy* (*corythornis cristata*) ou *vorombola*, l'oiseau d'argent. Un conte antimerina dit que « le martin-pêcheur est un homme qui a été changé en bête après sa mort. Un grand nombre de Malgaches le respectent et le tiennent pour

1. J. M. Hildebrandt, *West-Madagascar, loc. cit.*, pp. 124-125.
2. *In* J. Sibree, *loc. cit.*, p. 90.

leur ancêtre » [1]. Et voici une légende explicative du tabou : « Les Vazimba envoyèrent le martin-pêcheur visiter leurs parents avec ces paroles : « Dites adieu à notre père et à notre mère et recommandez-leur de nous envoyer des coqs et des moutons ». Quand le martin-pêcheur eut fait sa commission, il revint chez les Vazimba qui lui dirent : « Puisque tu as été vaillant et sage, nous allons te récompenser. Nous te mettons une couronne sur la tête et nous t'habillons en bleu pour le jour et la nuit. Si tu as des petits, nous les soignerons et nous tuerons celui qui cherchera à attenter à tes jours. » C'est pourquoi, ajoute-t-on, le martin-pêcheur eut un joli plumage et fit son nid au bord de l'eau. Jusqu'à présent personne n'a osé tuer ou manger de martin-pêcheur ; certains mêmes l'honorent [2]. » C'est là une jolie légende étiologique complexe.

5° Vorondreo ou *Kirombo* (*leptosoma discolor*). Ce rollier, dit Pollen, joue un grand rôle dans les chants et récitatifs religieux des Malgaches. C'est également le personnage principal de nombreuses légendes [3]. Chez les Sihanaka, la vue seule d'un de ces oiseaux cause une maladie nerveuse appelée *tromba* [4].

c) Passereaux.

1° Goaika (*corvus scapulatus*). Ce corbeau est souvent domestiqué par les Malgaches qui lui enseignent à tenir les poules éloignées du riz qu'on fait sécher au soleil sur des nattes ; il est le héros de maintes fables [5]. C'est également un oiseau-présage : tout Antimerina qui le rencontre au moment

1. L. Dahle, *Specimens of Malagasy folk-lore*, Antananarivo, 1877, n° 40, p. 292. Traduit en français par M. G. Ferrand, *Contes Populaires Malgaches*, Paris, 1893, n° XL, p. 139 ; en anglais par J. Sibree, *Madagascar Ornithology*, *loc. cit.*, p. 91.

2. Traduit par G. Ferrand. *Les Musulmans à Madagascar*, t. I. pp. 77, note, de L. Dahle, *loc. cit.*, pp. 295.

3. J. Sibree, *loc. cit.*, p. 92.

4. Rabesihanaka, *loc. cit.*, p. 323.

5. J. Sibree, *Madagascar Ornithology*, Ant. Ann., n° XIV (1890), pp. 138-139.

de partir en voyage, peut être assuré que le voyage sera heureux [1]; mais tout Betsileo qui rencontre un corbeau au moment d'entreprendre un travail ou une affaire pense que c'est mauvais signe [2].

d) Gallinacés.

1° Fony (ce nom désigne à la fois le *funingus madagascariensis*, spécial à l'île, et le *vinago australis* ou pigeon vert). On a vu que Crémazy [3] citait le pigeon vert parmi les animaux tabous pour certaines familles du Centre, du Nord-Est et du Nord de l'Ile. C. Keller entra un soir dans une case habitée par des Betsimisaraka; la maîtresse de maison lui dit qu'elle avait vu dans sa gibecière un pigeon vert et que la présence de cet animal porterait malheur à la famille; elle le lui demanda pour l'emporter et l'enterrer de nuit dans le jardin : mais le naturaliste se moqua d'elle [4].

2° Katoto (*œna capensis*). Le pigeon du Cap est regardé, dans toute l'île, comme de mauvais augure [5]. Il est tabou chez les Bara, qui ne doivent même pas en prononcer le nom; c'est pourquoi on l'appelle : *tsi-tononina*, « celui qui ne doit pas être nommé [6] »; il en est de même chez les Tanala [7].

3° Akanga (*numida tiarata*); c'est la pintade; elle donne dans l'Imerina son nom à un étroit collier vert destiné à exaucer tous les désirs de celui qui le porte et à le munir d'une liberté inattingible, parce que l'oiseau est considéré comme le roi des oiseaux de la forêt [8]. Le mot *akanga* est suivant L. Dahle apparenté au souahéli et au bantou.

1. S. E. Jorgensen, *Some Popular Malagasy Superstitions*, Ant. Ann., n° VIII (1884), p. 29.
2. G. H. Haile, *Some Betsileo Ideas*, Ant. Ann., n° XXIV (1900), p. 395.
3. Crémazy, *Notes sur Madagascar*, *loc. cit.*, t. LXXX, p. 324.
4. C. Keller, *Reisebilder aus Ostafrika und Madagascar*, Leipzig, 1887, p. 174.
5. *Dictionnaires* de Richardson et d'Albinal-Malzac, *s. v.*
6. W. D. Cowan, *The Bara Land*, *loc. cit.*, p. 52.
7. J. Sibree, *loc. cit.*, p. 285.
8. W. J. Edmonds, *Charms and superstitions in South East Imerina*, Ant. Ann., N° XXI (1897), p. 65.

L'oiseau est le héros de maintes fables [1]. On a vu p. 132, que la pintade était un oiseau augural pour les clans de sorciers des Onjatsy et des Tsimaito, tribu des Antaimorona, Sud-Est de l'Ile [2].

4° Tsipoy (*margaroperdix striata*). M. Grandidier raconte que quiconque, ayant trouvé un nid de perdrix, ne brise pas les œufs, cause la mort de sa mère ; mais s'il les détruit il cause par contre la mort de son père ; c'est là une croyance sakalava que M. Grandidier pense expliquer par la rareté des nids de perdrix dans le pays [3].

5° Kibo (*coturnix communis*). La caille est nommé *kibodolo*, caille-esprit (cf. *lolo*) par les Bara. Les Betsileo disent que son premier cri leur annonce le moment où il faut planter le riz [4]. La familiarité de cet oiseau s'explique, suivant M. Grandidier [5] « par la superstition des naturels ; les Antandrouïs et les Mahafales [Sud de l'Ile] épargnent par reconnaissance la vie de ce charmant petit oiseau. Voici l'histoire telle qu'elle m'a été racontée. Deux jeunes femmes étaient allées puiser de l'eau loin de leurs habitations. Deux *zives* (voleur de bétail et d'enfant) cachés près de la source se précipitèrent sur les Mahafales dont les cris ne pouvaient être entendus du village et les emmenèrent captives. A quelque distance il leur fallut traverser un petit bois ; plusieurs cailles en s'envolant presque sous leurs pieds firent grand bruit. Les *zives* effrayés crurent à une surprise et, lâchant leur proie, cherchèrent leur salut dans la fuite. A cette heureuse nouvelle le chef de la famille, rendant grâces à Dieu, à la patrie et aux ancêtres (la triple invocation malgache) fit solennellement le vœu que lui, ses enfants et ses petits-enfants nés et à naître, respecte-

1. J. Sibree, *loc. cit.*, p. 286.
2. F. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Fasc. II (1893), p. 46.
3. J. Sibree, *loc. cit.*, p. 286.
4. *Ibidem*, p. 287.
5. A. Grandidier, *Excursion chez les Antandrouïs*, Extr. Bull. Soc. Sc. Réunion 1867, p. 42, reproduit sans indication de source par Piolet, *Description de Madagascar*, Paris 1875, p. 400, avec la coquille *hibou* pour le malgache *kibou* (*kibo*).

raient l'oiseau qui avait sauvé leurs parents. Toutes les familles alliées à celles de ces femmes ne tuent jamais une caille ».

6° Tsika (*rallus gularis*). Ce râle est, suivant Pollen, tenu en grande estime par les Sakalava, qui pensent qu'il leur amènera la pluie par un temps très sec : c'est pourquoi ils se gardent de le tuer [1].

7° Roatelo (*mesites*). Ces oiseaux, spéciaux à l'île, forment une famille à part, intermédiaire entre les râles et les hérons. Ils sont fady chez les Betsimisaraka, d'après M. Grandidier. parce que, disent les indigènes, si quelqu'un prend leurs petits, ils suivent le ravisseur jusque dans son village et ressemblent ainsi, par l'amour maternel, aux êtres humains [2].

8° Vorompotsy (*ardea bubulcus*). C'est l'aigrette blanche ; le nom malgache signifie « oiseau blanc ». Le naturaliste Pollen qui explora le nord et le nord-ouest de l'île affirme que cet oiseau est tenu en grande estime par les indigènes, qui le vénèrent comme agent de Zanahary (Dieu). Ils ne permettent pas aux étrangers de le tirer et regarderaient comme une sorte de sacrilège de le charmer ou de lui faire du mal [3]. Par contre M. Cory, qui vécut sur le plateau central, dit que nombre d'indigènes sont enchantés de manger de cet oiseau dont ils tuent de nombreuses quantités. Quant à l'habitude du *vorompotsy* de débarrasser les bestiaux de leurs tiques, Pollen, Cory et Wilson ne sont pas d'accord sur sa réalité [4] : il ne faut donc pas se hâter d'attribuer la vénération des Malgaches pour le *vorompotsy* à l'utilité bienfaisante de cet oiseau.

9° Takatra (*sopus umbretta*). Cette cigogne à aigrette est, de même que les cigognes d'Europe, le héros d'un grand nombre de fables et d'apologues. Ses manières graves et mesurées, son énorme nid à trois chambres où donne accès un long tunnel

1. J. Sibree, *loc. cit.*, p. 288.
2. *Ibidem*, pp. 291-292.
3. *Ibidem*, p. 292.
4. *Ibidem*, p. 293.

ont de tous temps émerveillé les Malgaches [1]. Ceci explique d'une manière générale le respect dévotieux qu'ils lui témoignent, mais non les particularités des croyances. Quand un *takatra* passe au-dessus du village, c'est signe de calamité [2]; rencontrer un takatra lorsqu'on entreprend quelque chose, est, pour les Betsileo, un présage d'insuccès [3]; quiconque détruit un nid de *takatra* sera atteint de la lèpre [4]; anciennement, quand on sortait les idoles antimerina, si un *takatra* venait à traverser la route devant le cortège, c'était un si mauvais signe qu'on rentrait aussitôt les idoles dans leur case. Si, lorsqu'on vient de couper les cheveux à quelqu'un, un *takatra* s'en empare pour construire son nid avec ces matériaux humains, l'individu deviendra chauve [5].

10° Tafiotra (*thalassormis leuconota*), canard qui fréquente surtout le lac Itasy. Il paraîtrait que, quand la femelle pond ses œufs, elle perd conscience; c'est par crainte de voir leurs femmes s'évanouir de même au moment de l'accouchement que les hommes des environs du lac regardent cet animal comme fady pour elles et se gardent d'en manger [6]. Il n'est pas certain que l'oiseau s'évanouisse vraiment: les témoignages sont contradictoires. On a donc peut-être affaire ici à une simple légende explicative d'un tabou sexuel.

Oiseaux domestiques. Je ne trouve rien de particulier en ce qui concerne la poule, l'oie, le canard européen et le dindon. Tout au plus faut-il noter que les volailles sont offertes aux étrangers, peut-être avec une arrière-pensée religieuse, et sacrifiées au cours de certaines cérémonies. Souvent le coq a remplacé le bœuf dans les sacrifices.

1. G. Sibree, *loc. cit.*, p. 295.
2. S. E. Jorgensen, *Some Popular Malagasy Superstitions*, Ant. Ann., n° VIII (1884), p. 29.
3. J. H. Haile, *Some Betsileo Ideas*, Ant. Ann., n° XXIV (1900), p. 395.
4. J. A. Houlder, *Ohabolana, or Wit and Wisdom of the Hova of Madagascar*, Ant. Ann., n° XVIII (1894), p. 198.
5. J. Sibree, *loc. cit.*, p. 295.
6. J. Sibree, *Madagascar Ornithology*, Ant. Ann., n° XVI (1892), pp. 419-420.

15° Caméléon. — Dans la grande forêt qui s'étend en pays Betsimisaraka et Bezanozano entre le plateau central et la côte orientale, le Rév. Baron rencontra nombre de caméléons (*C. superciliaris*, en malgache : *ramilaheloka*) : « Les indigènes prétendent que quiconque marche sur un de ces animaux, soit par hasard, soit exprès, ou qui s'en empare, tombe malade; mais les sorciers peuvent guérir de cette maladie. Aucun des hommes de mon escorte n'osa toucher cette petite bête inoffensive » [1]. Leguével de Lacombe captura dans les environs de Foulpointe un splendide caméléon et le porta dans sa case où plusieurs femmes étaient assemblées jouant au fifanga : « dès qu'elles aperçurent mon caméléon, elles se sauvèrent en poussant des cris. Kalou, quoique plus civilisée, paraissait saisie de la même épouvante que ses compagnes, et il me fallut pour les décider à rentrer, emporter mon caméléon chez Arnous où je l'enfermai dans un sac. Je leur demandai à mon retour pourquoi elles craignaient toutes cet animal inoffensif. « Parce qu'avec sa langue, me répondirent-elles, il perce les yeux des femmes et les met hors d'état de trouver des maris ». J'ai appris depuis par Jean René que l'antipathie des femmes malgaches pour le caméléon avait un autre motif et qu'elle se rattachait à quelque tradition superstitieuse dont je n'ai pu avoir l'explication [2] ». Tout Mandiavato (tribu antimerina) qui aperçoit un caméléon sur la route doit s'attendre à ce qu'un malheur viendra frapper sa famille [3].

1. R. Baron, *From Ambanlondrazaka to Fenovarivo*, Ant. Ann., n° VI (1882), p. 84; *A Malagasy forest*, Ant. Ann., n° XIV (1890), p. 211.
2. Leguével de Lacombe, *loc. cit.*, t. I, pp. 282-283.
3. L. Lévesque, *Le cercle d'Anjozorobe ou pays des Mandiavato*, Notes, Reconn., Expl., 1898, t. II, p. 1446.

16° Lézard. — Chez les Antimerina il est deux sortes de lézards qui sont l'objet d'un tabou : « Quand Rasoavolovaloina eut un fils, le *sitry* (sorte de petit lézard) vint lui faire une visite mais fut accueilli à coups de pierres et tué. Puis vint l'*antsiantsy* (autre petit lézard) qui fut également lapidé à mort. Et quand Rasoa s'en fut se chauffer au soleil, le *takatra* (l'aigrette) et le *sitry* et l'*antsiatsy* vinrent jusqu'à la porte de la case de Rasoa. Et quand tomba le soir, tous les animaux vinrent là et accomplirent les rites du deuil devant la porte et dévorèrent l'enfant de Rasoa, et chacun d'eux, dit-on, se lamenta. Et c'est en souvenir de ceci que Rasoa prononça une malédiction, disant : Si jamais un de mes descendants tue un *sitry* ou un *antsiatsy*, il devra en envelopper le cadavre dans (un lamba de) soie [comme on fait des cadavres humains]. Et il y a encore maintenant des gens qui croient à cette histoire et qui n'oseraient tuer des lézards appartenant à l'une ou l'autre de ces deux espèces ; et si par hasard ils en tuent un, ils en enveloppent le corps dans un lamba de soie. Ceux qui les tueraient, dit-on, mourraient jeunes [1] ». Il est évident que cette légende est destinée à expliquer l'origine du tabou. Le *sitry* était spécialement fady pour le sampy Rakelimalaza, ses prêtres et ses adorateurs [2].

L'explorateur Foucart étant tombé malade, les Betanimena lui affirmèrent que cela provenait de ce qu'il avait mis un lézard dans un bocal d'alcool. « Pour chasser la fièvre, il faudrait faire au lézard des funérailles dont le vieillard est prêt à me fixer tout le cérémonial. Je me suis guéri en train de tenter l'expérience [3]. » Chez les Betsileo, l'âme du défunt se réincarne dans un gros ver qu'on nomme *fanany* ; on l'enferme dans un vase de terre, qu'on enterre ; un long bambou

1. J. Sibree, *Madagascar before the Conquest*, London, 1896, p. 253.
2. W. Ellis, *History of Madagascar*, London, 1839, T. I, p. 403.
3. Catat, *loc. cit.*, p. 125.

met le vase en communication avec la surface du sol. Après un certain temps, le *fanany* remonte sur la terre : « cet animal mystérieux affecte non la forme d'un serpent, comme le croient les Antimerina, mais bien celle d'un petit crocodile de couleur brune et tacheté de rouge sur le dos, le ventre étant blanchâtre. Dès que l'animal a été reconnu par la famille du défunt, ceux-ci s'en approchent et lui demandent s'il est bien réellement le parent qu'ils ont perdu. Si le lézard lève la tête, c'est un signe certain que c'est bien là le mort. Lorsque cette certitude est acquise, les membres de la famille du défunt apportent en cet endroit le plat dans lequel le mort a mangé pour la dernière fois. On met dans ce plat un peu de rhum mélangé à quelques goutelettes de sang obtenues en coupant l'oreille d'un jeune bœuf. Le plat est placé devant le *fanano*. Si cet animal accepte cette offrande en y goûtant tant soit peu, c'est le signal de grandes réjouissances. Rainimanana ajoute que le *fanano* retourne au tombeau, qu'il choisit comme sa demeure, il y devient très gros; c'est un dieu tutélaire qui protège la famille du mort et les contrées voisines »[1]. Un auteur malgache[2] dit que le *fanany* betsileo est « un lézard ou un serpent ».

17° Serpent. — Comme il n'existe pas dans toute l'île une seule espèce de serpents qui soit venimeuse, on ne peut s'expliquer l'immense terreur qu'éprouvent les Malgaches pour ces animaux que par la croyance à leur puissance maléficiente surnaturelle. « Le serpent est honoré par les habitants de certaines régions de l'île avec une terreur superstitieuse fondée sur cette extraordinaire croyance que les esprits de leurs pères vont souvent habiter le corps des reptiles après avoir quitté leur corps humain. Cette horrible idée est spé-

1. *Ibidem*, pp. 295-296.
2. J. Sibree, *Remarkable Ceremonial at the Decease and Burial of a Betsileo prince* ; trad. du malg., Ant. Ann., n° XXII (1898) p. 198.

cialement puissante chez les Betsileo; et il y a quelques années un prêtre catholique dans l'excès de son zèle et pour démontrer, à ce qu'il pensait, à ces gens la folie de leur conception, vint dans une maison dont un grand serpent de la forêt voisine était l'hôte quotidiennement bienvenu. L'animal venait jusqu'au seuil de la porte à certains moments, toujours les mêmes, de la journée et recevait sa portion de lait. La famille appelait ce serpent par son nom [ou : *un nom*] et le traitait en réalité comme un des siens. Le prêtre frappa... le serpent mortellement. Tout le pays se souleva et le prêtre dut fuir. Beaucoup de familles Betsileo ont de petits enclos près de leurs maisons où elles élèvent un certain nombre de ces reptiles qu'elles regardent comme étant en quelque sorte des parents de la famille [1] ». Le Rev. W. Ellis raconte qu'un de ses amis « ayant trouvé un gros serpent enroulé sous une natte de la case où il habitait, voulut tuer la bête, mais en fut empêché par les indigènes qui, ayant pris un gros bâton, dirigèrent la tête de l'animal vers les hautes herbes et les buissons et le guidèrent doucement en disant : « Va-t-en! va-t-en! » Ils semblent éprouver à leur égard une sorte de terreur plus puissante que l'horreur [instinctive] qu'on éprouve à la vue des serpents, crocodiles et autres reptiles dangereux; ils se gardent scrupuleusement de les injurier par crainte d'une revanche soit de la part de l'animal offensé lui-même, soit de la part d'un autre individu de la même espèce, et cela sinon de suite, en tout cas, un jour ou l'autre [2] ». Le Dr Catat dit également: « Pour le Malgache, dans presque toutes les tribus, le serpent est sinon un objet de vénération, du moins un animal qui mérite quelque pitié. Certaines tribus du Sud et les Betsileo en particulier croient que c'est dans un serpent que les esprits de leurs défunts, les *lolos* tant redoutés, vont se loger après la complète putréfaction des corps qu'ils occupaient auparavant [3]. »

1. H. W. Little, *Madagascar, its History and People*, London, 1884, pp. 86-87.
2. W. Ellis, *Three visits to Madagascar*, London, 1858, pp. 142-143.
3. L. Catat, *loc. cit.*, p. 190.

« Les Sakalaves, dit Douliot, redoutent particulièrement [et empêchèrent l'auteur de tuer] une espèce de serpents qu'ils nomment *fandrefiala* et qui est plus petite que le *do* ou petit python [1]. » De même les Antaṅkaraṅa craignaient que Hildebrandt ne voulût prendre des serpents, « ces êtres les plus *fady* de tous [2] ».

Les Sihanaka redoutent également les serpents parce que, disent-ils, cet animal entre dans la case des femmes qui allaitent leurs enfants et après avoir écarté le nourrisson se substituent à lui [3]; ils tiennent pour fady une espèce de serpents appelée *ramahavaly* [4] et se gardent de le tuer parce qu'aussitôt mille autre serpents viendraient dévorer l'agresseur [5].

Leguével de Lacombe se trouvant au sud de Tamatave tua un gros serpent; « les naturels [Betsimisaraka] toujours superstitieux me dirent que celui-ci n'était vu que très rarement et qu'il était toujours le présage de quelque malheur; qu'il dormait le jour sur la terre et se tenait la nuit dans les arbres pour sucer le sang des bœufs qui ne sont pas parqués... ils se décidèrent à grand'peine à le porter... et refusèrent de le dépouiller [6] ». Il s'agit probablement du *dona* ou *pily*, énorme python à demi-mythique qui est soi-disant inoffensif le jour, très dangereux la nuit, qui mugit comme un bœuf et se bat avec tous les autres serpents [7].

Tout Mahafaly ou Sakalava méridional qui, partant en expédition de vol, en guerre ou en procès rencontre un serpent en travers de la route rentre aussitôt chez lui [8].

1. Douliot, *loc cit.*, p. 45.
2. J. M. Hildebrandt, *Ausflug zum Ambergebirge*, loc. cit., p. 281.
3. Dr Merleau-Ponty, *Le Pays Sihanaka*, Notes, Reconn., Expl., 1897, T. I, p. 353.
4. C'était le nom d'un des fétiches royaux antimérina; voir page suivante.
5. De Fraysseix, *Le Pays Sihamaka*, Notes, Rec. Expl., 1898, t. II, p. 1034.
6. Leguével de Lacombe, *loc. cit.*, I, p. 70.
7. J. Sibree, *Madagascar before the conquest*, London, 1896, p. 234.
8. Torquenne, *Etude historique sur la province de Tuléar*, Notes, Rec., Expl., 1899, p. 116.

Des Antimerina nous savons qu'ils avaient une idole, nommée Ramahavaly, la deuxième en dignité des divinités nationales, qu'on regardait comme la patronne et la protectrice des serpents [1] qui se trouvaient en grand nombre dans les environs de sa résidence, le village d'Ambohitany, à deux lieues d'Ambohimanza. Dans certaines occasions, les hommes préposés à sa garde sortaient en procession chacun portant à la main un serpent tenu dans une poignée d'herbes sèches. En 1829, sous prétexte d'une offense à l'idole, on lâcha dans la cour de l'Anglais Lyall une quantité considérable de serpents. Obligé de quitter sa demeure, on le conduisit dans un village voisin. « Il fut suivi par le gardien en chef de l'idole qui la portait sur un long bâton recouvert d'un tissu écarlate. Derrière lui marchaient cinq hommes de force athlétique, le corps nu jusqu'à la ceinture, chacun portant dans la main un serpent. Ils s'avançaient dans un profond silence, levant fréquemment la main qui tenait le serpent pour le montrer aux spectateurs, tandis que la bête roulait autour du bras ses anneaux visqueux. Cette séance... devait... persuader le peuple que les serpents étaient les agents visibles de la vengeance divine [2]. » A. Jully dit cependant que Ramahavaly était le *sampy* (idole-fétiche) des crocodiles, des mauvais sorts et des maladies : « on ne pouvait lui offrir en sacrifice que des taureaux et des moutons à tête blanche; les serpents étaient ses familiers [3]... il avait la faculté de se transformer en serpent lorsqu'il avait quelque sujet de mécontentement : sacrifice manqué, victime trop maigre... le cas

1. W. Ellis, *History of Madagascar*, London, 1839, t. I, p. 398 note, dit que « les serpents sont regardés comme les agents spéciaux des idoles et sont comme tels l'objet d'une crainte superstitieuse de la part du peuple »; mais Ellis semble avoir généralisé à tort, car il ne parle plus des serpents dans le passage (pp. 402-415) où il étudie les caractéristiques de chaque *idole* (sampy) en particulier, sauf à propos de Ramahavaly (p. 409).

2. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, Trad. Monod, Toulouse, 1873, p. 164.

3. A. Jully, *Croyances et Pratiques Superstitieuses chez les Mérinas ou Hovas*, Revue de Madagascar, t. I, 1899, p. 230.

échéant, le grand-prêtre lui-même pouvait le transformer en serpent : il lui suffisait de prendre un van à riz, d'y mettre une graisse spéciale et d'appeler Ramahavaly ; il venait tout de suite et aussi tous les serpents des environs qui se rassemblaient autour du van et mangeaient la graisse [1]... toute femme adultère d'un fidèle de Ramahavaly qui désertait le toit conjugal était recherchée par les serpents du sampy jusque dans la case qui abritait la fugitive [2]. » Il faut remarquer que le grand-prêtre avait pour mission, en cas d'expédition guerrière, de passer les rivières le premier et de mettre en fuite les crocodiles. Les rites spéciaux à ce sampy [3] ne sont pourtant en relation ni avec le serpent, ni avec le crocodile ; on ne saurait donc décider, semble-t-il, si Ramahavaly était à l'origine un dieu-serpent ou un dieu-crocodile [4].

D'après Standing, *ramahavaly* signifierait « celui qui peut se venger » et serait le nom « d'un serpent qui n'a plus sa queue et qu'il est interdit de tuer [5] ».

La rencontre d'un serpent de quelque espèce que ce soit signifie qu'on entendra bientôt parler d'une mort [6] et celle

1. A. Jully, *loc. cit.*, p. 231.
2. A. Jully, *loc. cit.*, p. 233.
3. A. Jully, *loc. cit.*, p. 233 ; on regrettera que M. Jully n'ait pas voulu « entrer dans le détail des cérémonies de différentes sortes auxquelles le peuple avait recours » (*loc. cit.*, p. 224) ; ce sont les rites et les formules qui fournissent à l'histoire des religions les meilleurs et les plus fermes éléments d'appréciation, et non les gloses plus ou moins tendancieuses. Le point de vue auquel se place M. Jully est malheureusement celui de l'immense majorité des observateurs non spécialisés en ethnographie.
4. Suivant W. Ellis, *loc. cit.*, pp. 224-225 et 406-407, Ramahavaly était surtout une divinité médicale ; il le nomme « l'Esculape malgache ». En réalité, les *sampy* malgaches, et c'est là ce qu'il y a d'intéressant au point de vue théorique, n'étaient nullement spécialisés ; ainsi Ramahavaly était sans doute utilisé contre les maladies des individus et contre les épidémies, mais il causait aussi la foudre, améliorait la destinée, faisait tomber ou cesser la pluie, découvrait ce qui est caché (malefices etc.,) prédisait l'avenir, etc. ; quant aux serpents, ils semblent avoir uniquement été les instruments de sa vengeance en cas de sacrilège.
5. H. F. Standing, *Malagasy Fady*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 68.
6. S. E. Jorgensen, *Some Popular Malagasy Superstitions*, Ant. Ann., N° VIII (1884), p. 30.

d'un serpent de l'espèce *alapata* prédit à une femme qu'elle sera bientôt enceinte [1].

Voici une légende (non localisée) destinée à expliquer pourquoi des tabous s'attachent à un serpent appelé *tompondrano*, c'est-à-dire « maître des eaux » : « Autrefois il y avait, dit-on, à Madagascar des Vazimba. C'étaient au physique des hommes à la taille exiguë, à la tête très petite. Ils habitaient à l'ouest, au bord de la mer... Lorsqu'ils voyaient un serpent du nom de *tompondrano* passer devant eux, les Vazimba lui disaient : « va porter à notre père et à notre mère les paroles suivantes : nous sommes partis pour le fond des eaux et nous vous faisons dire bonjour ». Et ils ajoutaient : « Apporte-nous au retour du sang d'animaux vivants, leurs pattes, leurs poils, leur graisse. Si tu fais cela, nous te protégerons ». Et le serpent partait. C'est de là que vient le nom de *tompondrano* (maître des eaux) donné à ces animaux. On suppose que les Vazimba leur ont attribué une puissance et une force surnaturelles. Aussi se garde-t-on de tuer ces serpents, ou si on le fait, il ne faut pas manquer d'envelopper le cadavre avec des étoffes de soie [2] ».

On a vu que d'après Little, les Betsileo traitaient certains serpents comme des membres de la famille, et pensaient qu'en ces animaux se trouvaient réincarnés les esprits des ancêtres. On nomme ces serpents *fanany* ou *fangany*. On trouvera dans Richardson [3], Shaw [4], Abinal-La Vaissière [5] et J. Sibree [6] des descriptions détaillées de la manière

1. L. Lévesque, *Le cercle d'Anjozorobe ou pays des Mandiavato*, Notes, Reconn., Expl., 1898, t. II, p. 1446.

2. Traduit par G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Fasc. I, Paris, 1891, pp. 75-77, note, d'après L. Dahle, *Specimens of Malagasy Folk-lore*, Antananarivo, 1877, in-8°, p. 295.

3. J. Richardson, *Remarkable burial customs among the Betsileo*, Ant. Ann. Reprint, pp. 73-77.

4. G.-A. Shaw, *The Betsileo; Religious and Social Customs*, Ant. Ann. Reprint, p. 411.

5. Abinal-La Vaissière, *Vingt Ans à Madagascar*, Paris, 1885, pp. 242-246.

6. J. Sibree, *Remarkable Ceremonial at the Decease and Burial of a Betsileo prince*, trad. du malg., Ant. Ann., n° XXII (1898) p. 198.

dont cette transmigration s'effectue et est ensuite contrôlée par les parents du mort.

Voici les différentes phases de l'opération. On commence par attacher le cadavre au pilier central de la case et on l'y laisse pourrir. Les liquides qui s'écoulent sont recueillis dans un vase. Il s'y développe toutes sortes de vers dont le plus gros est regardé comme l'incarnation du mort. On enterre les restes humains et on immerge le vase dans une rivière sacrée ou bien on transporte cérémoniellement le gros ver au tombeau familial où on l'enferme. Un long bambou met la tombe en communication avec le sol. Au bout de quelques mois, le ver sort de là sous la forme d'un petit serpent boa qui se développe rapidement : c'est le *fanany*.

Quand un serpent de cette espèce se montre dans un village, on l'examine, on lui offre une place sur un lamba de soie et pour l'interroger on lui tend du sang ou de la nourriture. Il est le parent de ceux dont il accepte l'offrande. Tous se réjouissent. Puis on donne la liberté à l'animal; ou bien on le soigne dans un enclos; d'autres le remportent au tombeau de famille.

Il est rigoureusement interdit soit de lui faire du mal, soit de le tuer.

A cette conception du *fanany* comme réincarnation s'en rattache une autre, celle d'un grand serpent mythique à sept têtes, long de plusieurs kilomètres et qui disparaît dans la mer pour ensuite bondir au ciel. Le P. Abinal [1] a confondu le *fanany* avec ce *fanampitoloha* [2] : bien que connexes par certains points, les deux conceptions sont différentes essentiellement, celle de l'animal mythique étant logiquement postérieure à celle de l'animal-réincarnation. Cette même confusion a été commise par L. Frobenius [3] qui, tout en

1. *Loc. cit.*, p. 243.
2. Cf. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, fasc. I, p. 75, d'après Dahle; J. Sibree, *Oratory, Songs, Legends*, etc. Ant. Ann., n° XV (1891), p. 364.
3. L. Frobenius, *Die Weltanschauung der Naturvölker*, Weimar, 1898, Chap. IV et VI.

ayant raison d'entreprendre comparativement l'étude des croyances et des rites malgaches relatifs au fanany, a eu le grand tort de vouloir retrouver partout, en Océanie comme en Afrique [1], la « fananymythe » pour lui appliquer son principe explicatif du « renversement des motifs ».

Je reviendrai plus loin sur les croyances et les rites concernant les serpents.

18° Crocodile. — Les documents sur la crainte superstitieuse qu'inspirent les crocodiles aux diverses tribus malgaches sont assez nombreux, sinon en ce qui concerne les Sakalava. Cette crainte se manifeste naturellement par des rites et par des tabous.

Dans l'Imerina, il est interdit de jeter dans une rivière où il y a des crocodiles de l'herbe verte ou de la bouse de vache ou quoi que ce soit de blanc, « car ce serait les provoquer ». Il faut se garder également d'y plonger une sagaie ou une épée [2]. Il ne faut prononcer dans le voisinage ni le mot *mamba* (crocodile) [3] ni le mot *sirafary* (sucre) [4]. Quiconque traverse une rivière en portant avec soi des vivres, doit en jeter une parcelle aux crocodiles ; et si c'est une troupe d'hommes qui passe l'eau, il ne faut pas crier *andraso-aho* (attendez-moi), car c'est faire venir l'animal [5]. Les crocodiles regardent même comme une offense d'agiter une sagaie au-dessus de la rivière. Avant de passer au cours d'eau, il faut donc s'assurer la bienveillance des « rois des eaux » : on les avertit en termes amicaux de l'intention qu'on a, on affirme reconnaître leur souveraineté, on leur jette des présents,

1. Cf. sur les âmes-serpents chez les Bantous : J.-G. Frazer. *The Golden Bough*, 2e édit. London, 1900, t. III, p. 407 sqq.
2. H.-F. Standing, *loc. cit.*, p. 68.
3. *Ibidem*, p. 77.
4. *Ibidem*, p. 68.
5. *Ibidem*, p. 68.

principalement des victuailles [1]; les Betsimisaraka font de même : « A un certain endroit de la rivière qu'on sait être fréquenté par ces bêtes, on jette chaque jour dans l'eau afin de les nourrir de grands quartiers de bœuf et parfois une oie ou des volailles [2]. » On peut également s'immuniser, en portant des amulettes spéciales [3] ou en jetant dans l'eau des charmes préparés tout exprès par les sorciers [4].

Il faut remarquer que certaines tribus croient à l'existence d'un lien très spécial entre les sorciers et les crocodiles. Chez les Betsimisaraka « les sorcières sont toujours regardées comme étant fort amies des crocodiles; et ce semble être un fait bien prouvé que ces femmes peuvent aller impunément au bord de l'eau la nuit venue. On dit qu'on les a vues souvent nourrir à ce moment leurs étranges favoris avec du riz et parfois les attirer hors de l'eau jusqu'à les emmener promener dans le village, vers minuit. On les accuse également de faire baigner les gens auprès du repaire de leur crocodile favori afin de lui procurer un dîner substantiel » [5]. Ces relations de crocodile à sorcière sont parfois même sexuelles. « Les caïmans vivent, dit-on, avec des sorciers dont ils sont les esclaves, et ils dévorent les personnes que leur désignent leurs maîtres. Il y a même, ajoutent les indigènes, des mariages entre homme et caïman femelle et entre femme et caïman mâle. Lorsque l'homme ou la femme se déplacent, le caïman les suit par eau ou même par terre si l'itinéraire du voyage ne permet pas d'utiliser les rivières. Les Betsimisaraka racontent que quelques sauriens femelles portent aux

1. W. Ellis, *History of Madagascar*, London, 1839, T. I, p. 57; W. Ellis, *Three visits*, etc., p. 297; J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, etc., p. 51.
2. H.-W. Little, *Madagascar, its History and People*, London, 1884, p. 104.
3. W. Ellis, *History of Madagascar*, T. I, p. 57-58; *Three visits*, etc., p. 297.
4. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, p. 51.
5. G. H. Smith, *Some Betsimisaraka Superstitions*, Ant. Ann., n° X (1886), p. 243. Quand J. Sibree dit que l'âme des *méchants* passe dans des crocodiles c'est de *sorciers* qu'il veut parler puisqu'il dit en même temps que ces âmes vont aussi dans le corps de chats et de hibous dont le lien avec les sorciers est connu. Cf. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, etc., p. 238.

griffes de leurs pattes des anneaux donnés par leurs maris »[1]. On trouve la même croyance, unions sexuelles comprises, chez les Antambahoaka du Sud-Est de l'Ile chez qui, en 1892, deux vieillards faillirent être condamnés aux travaux forcés sur l'inculpation d'avoir fait dévorer une femme par un caïman[2].

On assimile donc le crocodile à l'homme ; c'est pourquoi on lui suppose la solidarité tribale : « Aux environs du lac d'Itasy, à 25 lieues de la capitale, les habitants des villages croient que si l'on tue un crocodile, une vie humaine sera bientôt réclamée par les frères du monstre en expiation de sa mort[3]. » En revanche ces mêmes indigènes avertissent les crocodiles qu'ils leur appliqueront la loi du talion et qu'ils en tueront autant de leur race qu'il aura été tué par eux d'hommes ; ils conseillent en même temps aux monstres qui ont des dispositions amicales de s'en aller plus loin pour ne pas s'exposer à une mort certaine[4].

C'est probablement des Antimerina de la même région que parle le P. Abinal[5] : « Ils font remonter aux caïmans la première origine de leur tribu. Aussi leurs frères les hommes, furieux de se voir décimés par ces monstres en vinrent à de sanglantes exécutions... Après bien des représailles et des pourparlers on en vint à un accommodement. L'homme jura de ne plus traquer le caïman, et le caïman de ne plus dévorer l'homme son parent ; il devait se contenter à l'avenir des chiens ou des bœufs égarés. On ajouta la clause que tout caïman parjure serait empalé... Or, soit excessive voracité, soit infirmité de sa mémoire mise en défaut par sa prodigieuse longévité, soit injustice préméditée, soit reste d'habitude mal éteinte, le caïman mange encore les hommes.

1. G. Ferrand, *Contes Populaires Malgaches*, Paris, 1893, Préface, p. V et Conte XXXIX. Sur les relations sexuelles entre hommes et animaux, cf. plus haut, p. 251 note.
2. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, Fasc. II (1893), p. 25.
3. J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, etc., p. 51.
4. J. Sibree, *The Great African Island*, London, 1880, p. 269.
5. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, pp. 238-240.

Aussitôt qu'un délit de ce genre est commis, on le publie dans tout le canton. Le chef de la tribu ou, en son absence, quelque vieillard bien au courant des usages, se rend à la tête de la population, sur les bords du lac, séjour du criminel. Là il porte une plainte en règle contre les frères caïmans, leur reproche le nouveau crime commis contre la foi jurée et les somme enfin de livrer le coupable en le contraignant de mordre à l'hameçon qu'il jette aussitôt à l'eau, après l'avoir amorcé d'un quartier de bœuf. Chacun alors se retire. Le lendemain le magistrat et le peuple reviennent sur le théâtre du crime qui sera aussi celui de l'expiation. Les femmes depuis la veille ont filé ou tordu des cordes de soie; chacune arrive en portant un peloton. Les hommes sont munis de cordes ou armés de pieux aiguisés et durcis au feu... Le caïman coupable a été déjà livré par les siens... Dès que le monstre paraît sur l'eau on le salue d'une huée formidable... On le tire en terre ferme; il a beau protester par d'énergiques efforts, des lacets à nœuds glissent sur la première corde et vont s'attacher à ses flancs et à sa queue... ce qui réduit bientôt le coupable à l'immobilité... Il lui faut d'abord subir le réquisitoire du magistrat qui commence par s'excuser d être obligé de sévir contre un parent..., puis le condamne à mort. Aussitôt on crie : haro sur le monstre. Une forêt de pieux aigus s'enfoncent dans son ventre, déchirent ses entrailles..,, il est mort. Aussitôt la scène change comme par enchantement. Le deuil et les pleurs succèdent aux cris de rage; les cheveux dénoués flottent au gré des vents. Les femmes déroulant les pelotons préparés, s'approchent respectueusement du cadavre et, avec des gémissements, elles entourent délicatement de soie l'horrible bête depuis l'extrémité de la queue jusqu'au bout du museau. L'opération terminée, le cadavre est censé enseveli dans son linceul, et on le porte dans son tombeau au milieu des lamentations usitées dans un deuil de famille. Sur sa tombe on élève un tumulus et une grande pierre droite marque la place de la tête. »

Il se peut que le meurtre et les funérailles aient égale-

ment un caractère rituel chez les Betsimisaraka. « Ils emploient un procédé très ingénieux pour se débarrasser en les tuant de ces monstres, ce qu'ils font souvent à cause des ravages qu'ils commettent. On recouvre d'une mince lanière de bœuf un paquet de chanvre sec et on le jette à l'eau non loin du repaire d'un crocodile. Bientôt l'amorce est engloutie, le chanvre gonfle sous l'influence de l'eau dans l'estomac de la bête qui meurt étouffée. On tire à terre son cadavre, au milieu des cris de joie de la population, on le traite avec le plus grand mépris et on le brûle [1]. » On a vu que ces mêmes Betsimisaraka donnaient chaque jour à manger aux crocodiles et croyaient à la possibilité de rapports sexuels entre l'espèce humaine et les sauriens : il est donc probable que l'opération décrite ci-dessus est accomplie suivant un cérémonial fixe.

Le P. Abinal dit que « plusieurs tribus, sur divers points de l'île, font remonter au caïman la première origine de leur caste » [2]; on regrette qu'il n'ait pas indiqué avec précision quelles sont ces tribus. Des Betsileo il dit seulement « qu'ils croient que l'âme des roturiers va se loger dans le corps des caïmans » [3]; cependant G. A. Shaw affirme que ce sont les âmes des chefs de rang inférieur [4]; il en est de même chez les Bara : « un jour que nous nous trouvions sur les bords de la rivière Onimainty, mes porteurs s'amusèrent à jeter des pierres dans l'eau; mais notre guide les interpella « Ne jetez pas de pierres dans la rivière ; il s'y trouve des *andriana* (nobles) »; et il expliqua qu'à leur mort les *andriana* se changeaient en crocodiles » [5]. Pour en revenir aux Betsileo, je crois l'opinion de Shaw plus conforme à la vérité que celle d'Abinal, puisque dans cette tribu

1. H. W. Little, *Madagascar, its History and People*, London, 1884, p. 104.
2. Abinal, La Vaissière, *loc. cit.*, p. 238.
3. *Ibidem*, p. 242.
4. G. A. Shaw, *The Betsileo; Religious and Social Customs*, Ant. Ann. Reprint, p. 411.
5. Nielsen-Lund, *Travels in the South of Madagascar*, Ant. Ann., n° XII (1888), p. 441.

les mots de *mamba* ou de *voay*, « crocodile », peuvent s'appliquer au personnage le plus important et le plus redouté (roi, chef, gouverneur) de chaque localité [1].

Se trouvant près de Sandravinany, côte Sud-Est de l'Ile, Leguével se disposait un jour à faire feu sur un caïman lorsque son guide lui dit : « Garde-toi d'attaquer cet animal protecteur des Antarayes, sur le territoire desquels nous allons entrer; car s'ils connaissaient ton dessein, ils te feraient un mauvais parti. Le caïman que tu vois n'est autre chose qu'un de leurs anciens chefs que Zanaar a métamorphosé ainsi; c'est ce génie qui leur a donné le courage de résister aux armées d'Emirne et la force de les repousser. Aussi ont-ils pour lui la plus grande vénération [2]. »

Enfin, à l'autre extrémité de l'île, chez les Antaṅkaraṅa, on pense que l'âme des chefs passe dans les crocodiles, alors que les gens du commun se transforment en d'autres animaux [3].

Quant aux Sakalava de la Karambily, ils ne tirent jamais sur les caïmans de la rivière [4]; le caïman est fady pour certaines familles ou certains villages sakalava des environs de Vohémar [5].

L'ordalie par le crocodile était des plus répandues à Madagascar. Toute attaque d'un être humain par un crocodile est en quelque sorte considérée comme une ordalie : « les indigènes de Madagascar pensent en général que les crocodiles

1. J. Sibree, *Madagascar before the Conquest*, London, 1896, p. 146.
2. Leguével de Lacombe, *loc. cit.*, T. II, p. 223.
3. J. Sibree, *The Great African Island*, London, 1880, p. 270.
4. M. Bénévent, *Etude sur le Bouéni*. Notes, Rec. Expl. 1897, Vol. II, p. 56. L'auteur ajoute : « Un de ces animaux, inconnu bien entendu, est sacré et son esprit est considéré comme pouvant attirer les plus grands malheurs à celui qui le tuerait; la crainte de se tromper empêche les Sakalava de détruire aucun des représentants de l'espèce. » Si l'on tient compte du fait que ces mêmes Sakalava nomment l'âme *lolo*, c'est-à-dire papillon, on sera porté à regarder l'interprétation donnée à M. Bénévent comme bien moderne, et trop exclusivement animiste.
5. M. Faucon, *Notice sur la résidence de Vohémar*, Notes, Reconn., Expl., 1897, Vol. I, p. 40.

ne mettent jamais à mort des personnes innocentes, mais n'attaquent que pour venger une offense; lorsqu'on apprend que quelqu'un a été tué par un crocodile, les gens secouent la tête avec horreur, en pensant au crime commis par l'individu attaqué [1] ». Dans quel esprit on s'adressait aux crocodiles pour distinguer le vrai du faux et le juste de l'injuste, c'est ce que montre l'invocation suivante que prononcent les Tanala : « Ecoutez, ô Crocodiles; [l'eau à] l'embouchure remonte (= s'oppose au courant); la source de l'eau descend; la partie supérieure est comme Zanahary et l'eau elle-même comme vous, Crocodiles. Il (l'accusé) est livré par le pays [ou la main?] du roi, et s'il a mal agi, faites remonter le courant, faites descendre le courant et mangez l'homme. S'il est innocent qu'il soit bien et heureux (*ho tsara*, *ho tsoa*), bonne chance à [ses enfants], à tout le monde et au roi. Le roi ne le livre pas sans raison, et il ne tue pas pour rien; c'est sur votre ordre, ô Crocodiles, qu'il le tue, car, dit le roi, ce n'est pas mon affaire, je ne l'ai pas pris sur le fait quand il agissait mal, car il est seulement soupçonné et accusé. » Alors on oblige l'homme à traverser la rivière à la nage et à revenir; et s'il y réussit sans être blessé, ses accusateurs paient quatre bœufs : le nageur en reçoit deux, le roi un et les conseillers un [2] ». Et l'on a vu plus haut (p. 170) les femmes antaimorona obligées de soumettre à l'ordalie par le crocodile pour prouver leur fidélité. On conçoit donc les crocodiles comme doués d'intelligence et comme détenteurs de la vérité cachée aux humains. Mais l'ordalie est-elle en même temps une épreuve de parenté? Rien ne permet de l'affirmer catégoriquement.

Etant donné le caractère de sainteté du crocodile soit en tant qu'animal dangereux, souverain des eaux, soit en qualité de parent, rien d'étonnant à ce qu'on se serve en magie et en médecine de fragments du monstre. Presque partout dans

1. W. Ellis, *History of Madagascar*, London, 1839, T. I, p. 53.
2. G. Richardson, *Tanala Customs, Superstitions and Beliefs*, Ant. Ann. Reprint, p. 222.

l'île on porte des dents de crocodile comme charmes, chez les Sakalava [1] comme dans l'Imerina et dans le Sud-Est [2]. Il y en avait autrefois d'or et d'argent qu'on portait à la fois comme amulette et comme parure ; une dent de crocodile en or était l'ornement central de la couronne des souverains de Tananarive [3]. L'os de caïman bouilli est bon contre la fièvre, car il fait qu'on vomit la maladie [4]; quiconque porte un os de crococodile est immunisé contre la lèpre [5]. Enfin c'est dans une dent de crocodile, le plus souvent, que dans tout l'ouest et le sud-ouest de Madagascar on enferme les cheveux et les ongles du chef mort, de manière à confectionner ces *reliques* dont j'ai déjà parlé.

Des documents qui précèdent il ressort que le crocodile est tantôt considéré comme une divinité animale en soi, reine des lacs et des eaux [6], tantôt comme la réincarnation d'un ancêtre ou peut-être de tous les ancêtres d'une famille donnée ; parfois encore c'est l'ancêtre réel dont sont sortis les hommes. De toute manière, à Madagascar comme à Bornéo, dans l'Inde ou en Afrique [7], le crocodile est regardé comme doué d'une puissance non seulement humaine, mais suprahumaine.

19° Tortue. — La pêche à la tortue et l'utilisation alimentaire de cet animal sont réglées chez les Vezo (Sakalava des côtes) par un certain nombre de prescriptions qui portent à admettre le caractère religieux de l'animal. « Si vous deman-

1. A. Walen, *The Sakalava*, Ant. Ann., N° VII, p. 44 ; J. M. Hidebrandt, *West-Madagascar*, *loc. cit.*, p. 102.
2. Le Gentil, *Voyage dans les mers de l'Inde*, Paris, 1786, t. II, p. 529.
3. W. Ellis, *Three visits*, etc. p. 297.
4. G. Ramisiray, *loc. cit.*, p. 40.
5. J. Carol, *Chez les Hova*, *loc. cit.*, p. 403.
6. C'est à ce point de vue qu'il faut étudier les légendes déjà citées destinées à expliquer la défense de parler en traversant certains lacs (cf. p. 196).
7. Cf. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, London 1900, T. II, pp. 389-393.

dez à un Vezo pourquoi il n'emporte pas chez lui la tortue qu'il a prise, pour l'y cuire et la manger comme il fait des autres aliments, il vous répond toujours : *sy lily izao* : ce n'était pas la coutume anciennement [1]. » Il est donc interdit d'emporter une tortue de la côte ; un autre tabou avait trait à l'écaille « qu'on n'utilisait pas, mais qu'on laissait soigneusement sur le rivage où personne n'aurait osé la toucher ni l'emporter [2] ». Toutes les fois qu'on prend une tortue « il est de règle que tous les habitants du village participent au repas qu'on en fait. Même ceux qui ont été trop malchanceux pour en capturer une eux-mêmes se joignent en ces occasions-là aux autres. Nul n'a le droit d'apporter quelque chose de chez lui à l'endroit où se trouve la tortue : on ouvre la tortue et on la coupe en quartiers avec des couteaux qui appartiennent au canot ; on cuit la chair à l'eau de mer dans la carapace même et on en sert les portions soit dans des récipients appartenant également au mobilier du canot, soit dans les fragments d'écaille. Il est de même interdit d'emporter chez soi de la chair de tortue pour l'y faire cuire et l'y manger. Il est également interdit de manger en même temps que cette chair d'un autre aliment quel qu'il soit. Bien mieux, avant de se rendre à un banquet de tortue, il faut quitter son *lamba* et le laisser chez soi. Telle est la coutume (*lilin-draza*), qui doit être observée rigoureusement, attendu que si on y contrevenait, les tortues s'en iraient de cette côte. Toutefois il existe un moyen d'éviter ce malheur et de faire revenir de nouveau les tortues disparues : c'est de faire un sacrifice solennel à *Andriananahary* (Dieu) [3] » ; Douliot donne quelques renseignements complémentaires : « Suivant les usages malgaches [c'est-à-dire des Vezo ou Sakalava maritimes] le caret ne peut être mangé que bouilli... quand une pirogue en ramène un, on invite tout le monde à la fête. On teint de son sang la proue de l'embarcation, on cuit la chair dans une marmite

1. A. Walen, *The Sakalava*, Ant. Ann., N° VII (1883), p. 48.
2. *Ibidem*, p. 49.
3. *Ibidem*, pp. 48-49.

spéciale et les parts sont servies dans des plats en bois, au bord même de la mer. On n'en mange qu'après avoir fait des ablutions, et il est interdit de laver les morceaux même s'ils sont tombés dans le sable. Il est également interdit de saler le ragoût et de faire griller ou faire rôtir la chair du caret. Tout le monde se conforme à la règle, même les naturalistes qui sont obligés de réprimer leur désir de dissection... l'écaille se vend »[1].

Les différences de détail s'expliquent d'abord par ce fait que ce ne sont pas les mêmes Veso qui ont été observés par les deux explorateurs; puis par la différence de date. Il est en tout cas évident que le repas est un repas rituel, et la tortue un animal saint ou sacré — à quel titre, c'est ce qui n'est pas dit. La fin du document Walen laisserait supposer que la ritualité du repas n'a pour but que d'empêcher les tortues d'émigrer; on aurait alors là un argument en faveur de l'explication économique proposée par J. G. Frazer du totémisme et des rites totémiques[2] — au cas où la tortue serait un totem des Vezo.

Chez les Sakalava des environs de Vohemar, le caractère sacré de la tortue semble s'être atténué, peut-être sous l'influence de nécessités économiques nouvelles. L'écaille est en effet un objet de commerce important dans cette région et les Vezo s'adonnent beaucoup à la pêche de la tortue: mais « lorsqu'une tortue compte un chiffre anormal d'écailles (13 je crois), ce qui est fréquent, elle devient *fady* et est rejetée à l'eau immédiatement comme un objet sacré »[3]; ceci n'est peut-être qu'un cas de tabou de l'anormal. La tortue est fady pour les Sakalava du Sud et pour les Mahafaly, et cependant c'est un excellent signe de ren-

1. Douliot, *Journal du voyage fait sur la côte ouest de Madagascar en 1891-1892*, Paris, 1895, p. 116.

2. J. G. Frazer, *Observations en central australian totemism*, Journal of the Anthropological Institute, T. XXVIII (1899), pp. 281-286.

3. M. Faucon, *Notice sur la résidence de Vohémar*, Notes, Reconn., Expl., 1897, vol. I, p. 147.

contrer une tortue au moment de partir en guerre ou en expédition [1].

La tortue est également fady pour les Antandroy du Sud-Est de l'île. Dès qu'il pleut, les tortues terrestres sortent de partout : « le pays en est rempli; la tortue étant fady pour les Antandrouy, il ne faut pas la tuer. Ce n'est pas qu'ils aiment ces animaux ; au contraire, ils voudraient en purger leur pays et ils les laissent emporter volontiers. Une tortue est signalée..., nos hommes courent dessus..., je les arrête car je connais la superstition indigène ; Imaka [un chef antandroy] me suit et sur le dos de la tortue rejette quelques brins d'herbe afin qu'on ne la tue pas ». Cependant les Antandroy du cap Sainte-Marie tuaient les tortues, quand elles pénétraient dans les plantations, au moyen de longues perches; la vue même des tortues était interdite à Isifany, chef de ces Antandroy [2].

20° Poissons. — Les fady concernant les poissons ne semblent pas très nombreux à Madagascar, à moins qu'il ne faille admettre qu'ils n'ont pas été notés, comme peu intéressants. Sur la côte Sud-Est il est fady de manger du *botala* (*tetrodon fahaka* ?), petit poisson de mer et d'eau douce qui possède cette propriété de gonfler quand on le sort de l'eau et de redevenir plat dès qu'on l'y remet [3]. Les enfants qui apprennent l'écriture arabe et la lecture des Sora-be, livres sacrés des Malgaches du Sud-Est, doivent s'abstenir de manger certaines espèces de poisson et de l'anguille [4].

1. Torquenne, *Etude historique sur la province de Tuléar*, Notes, Reconn., Explor., 1899, p. 116.

2. L. Crémazy, *Notes sur Madagascar*, Rev. Mar. et Col. t. LXXVI (1883), p. 608, citant un rapport du cap. Cavaro (1861).

3. J. G. Connorton, *A List of the most common Fishes, Mollusca and Crustacea of the south-east coast*, Ant. Ann., n° XVI (1892), p. 460.

4. G. A. Shaw, *The Arab element in the South-East Madagascar*, Ant. Ann., n° XVII (1893), p. 108.

Parmi les animaux qui sont sacrés pour certaines familles malgaches, Crémazy, qui obtint surtout des renseignements sur les Betsimisaraka, les Antimerina et les Sakalava du nord cite l'anguille [1]. Beaucoup de Betsimisaraka, surtout des tribus méridionales, ne veulent pas toucher à une anguille [2] ni en pêcher [3]; cette interdiction règne notamment chez le clan betsimisaraka des Zafindravaratra qui l'expliquent par la légende suivante : « Des pêcheurs prirent un jour une grosse anguille. Ils convoquèrent tous leurs parents pour la manger. Quand elle fut cuite, chacun en mangea. Deux hommes seulement s'en abstinrent. Pendant la nuit tous ceux qui avaient mangé de l'anguille moururent. Les deux individus qui s'étaient abstenus furent seuls préservés de la mort. Leurs descendants portent le nom de Zafindravaratra (c'est-à-dire : descendants du tonnerre) et habitent Marosiky (au sud de Tamatave) » [4].

On trouve également ce même tabou dans le Sud-Est de l'Ile. « L'anguille, (en betsimisaraka *tona* et en antaimorona *kotratra*) est fady ou tabouée pour la plupart des tribus côtières du Sud-Est de l'Ile » [5]. Et chez les Zafindraminia on trouve la légende explicative suivante : « Lorsque Raminia fut retourné à la Mekke, on lui donna des terres à Mandenas (Médine ?) ; mais ayant mangé d'une grosse anguille (*tona*), il mourut. C'est pour cette raison que ses descendants ne mangent pas d'anguille [6] ».

L'anguille est fady pour une certaine ville du Betsileo : « Un jour, une femme noble (andriana), la femme de mon informateur, prit une anguille dans le voisinage, l'apporta sans y penser dans la ville et la fit cuire : les indigènes

1. L. Crémazy, *Notes*, etc., *loc. cit.*, Vol. LXXX, p. 324.
2. G. H. Smith, *Some betsimisaraka superstitions*, Ant. Ann., n° X (1886), p. 241.
3. Cap. Thévenin, *Trois itinéraires dans l'Est*, Notes, Rec., Expl., 1898, t. I, p. 450.
4. G. Ferrand, *Contes populaires malgaches*, Paris, 1893, p. 142.
5. J. G. Connorton, *loc. cit.*, p. 462.
6. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, fasc. II. Paris, 1893, pp. 16-17.

jetèrent la marmite et toutes les cuillers, assiettes, etc., qui avaient été en contact avec l'anguille »[1]. Dans l'Imerina on nomme *tona,* une « anguille énorme dont la chair est succulente mais qu'on ne mange pas par respect, parce qu'on la regarde comme la demeure des ancêtres »[2]. La même croyance existe chez les Betsileo : « Après la mort, les âmes du petit peuple vont se loger dans le *lona*, sorte d'anguille[3]... quand le décès a été bien constaté, on ouvre le cadavre du défunt, on en retire tous les viscères et on les jette dans le lac sacré; l'anguille qui en goûte devient le domicile de l'âme qu'elle avale avec la première bouchée. Il va sans dire que le Betsileo se garde bien de manger cette anguille[4] ». J.-H. Haile[5] spécifie cependant que si le serpent est fady pour tous les Betsileo, il n'en est pas de même de l'anguille.

Chez les Antimerina, il était fady de se servir d'huile d'anguille pour se graisser les cheveux parce que cela rendait chauve[6].

Dans la rivière Bealanana, en pays sakalava « il y a de grosses anguilles appelées *malo*, de 15 à 20 cm. de diamètre et de 1 m. 50 à 2 m. de long qui ont derrière la tête deux nageoires; lorsque celles-ci sont dressées, elles ressemblent tout à fait à des oreilles ». De là viendraient ces descriptions de « serpents à oreilles qui seraient de la taille d'un homme et dévoreraient les bœufs qui viennent se désaltérer à la rivière..... les habitants ont des *malo* une peur égale à celle qu'ils ont des *kavay* (chiens sauvages) et des caïmans; ils n'en mangent pas; pour eux elles sont *fady*, c'est-à-dire défendues ». On n'en trouve que dans cette seule rivière[7].

1. H.-F. Standing, *Malagasy Fady*, Ant. Ann., N° VII (1883), p. 77.
2. Abinal et Malzac, *Dictionnaire*, *s. v.*; G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, fasc. I, Paris, 1893, p. 16, note 10.
3. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 242.
4. *Ibidem*, p. 247.
5. J.-H. Haile, *Some Betsileo Ideas*, Ant. Ann., n° XXIV (1900) p. 397.
6. H.-F. Standing, *loc. cit.*, p. 77.
7, Lt S. V. Duruy, *De Tsaratanana à Nossi-Be*, Notes, Reconn., Expl., 1897,

21° Homard. — Dans la région de Majunga, c'est-à-dire en pays Sakalava, le homard est un animal fady : on ne le pêche ni ne le mange jamais, bien qu'on en trouve de superbes dans cette région [1].

22° *Sifotra.* — C'est une sorte d'escargot qui était fady pour le sampy Rakelimalaza [2] et pour les Zanakantitra, tribu antimerina [3].

23° Insectes. — Parmi les idoles principales des Antimerina il y en avait une en forme d'insecte [4]. Il est fady de tuer une mouche car cela donne une maladie d'yeux ; il est également fady de tuer une araignée ou de détruire des toiles d'araignée car cela vous fait haïr [5].

Certains Malgaches pensent que le sphinx à tête de mort ou achérontie (*lolobe*) est un homme qui a été changé en bête après sa mort. Un grand nombre de Malgaches le respectent et le tiennent pour leur ancêtre [6]. Les conceptions des Sihanaka sur la nature et le sort de l'âme sont très complexes et souvent contradictoires. L'une d'elles est la sui-

vol. II, p. 432. Cet auteur croit tous les fady animaux d'importation musulmane ; *ibidem*, p. 438.

1. Communication orale de M. G. Ferrand.

2. W. Ellis, *History of Madagascar*, London, 1839, t. I. pp. 403 et 420, H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 66.

3. H.-E. Clark, *The Zanakantitra Tribe, its origin and peculiarities*, Ant. Ann., n° XX (1896) p. 453.

4. H.-W. Little, *Madagascar, its History and People*, London, 1884, p. 88.

5. H.-F. Standing, *loc. cit.*, p. 67 ; d'où l'abondance des toiles d'araignée dans les maisons malgaches.

6. G. Ferrand, *Contes Populaires Malgaches*, Paris, 1893, p. 139 (Conte XL).

vante : l'âme du vivant est l'*angatra;* après la mort, le corps se décompose et l'*angatra* souffre horriblement. Si l'*angatra* supporte courageusement cette torture jusqu'à ce qu'il ne reste plus que le squelette, elle continue à exister sous forme d'*angatra;* mais si elle succombe aux souffrances, elle devient un *lolo* ou papillon [1]. Les Antimerina appliquent ce nom de *lolo* aux âmes des sorciers [2].

On trouve également chez les Sihanaka le tabou suivant : il ne faut pas voir le *kakabemaso* (ennemi-qui-a-beaucoup-d'yeux, sorte de grand papillon noir) parce que tout Sihanaka qui le verrait aurait une attaque d'hystérie [3]; un autre informateur [4] dit que seuls les jeunes gens des deux sexes risquent cette maladie.

Quant aux sauterelles, je n'ai pas trouvé de documents probants sur leur qualité surnaturelle. Le P. Abinal raconte [5] qu'en effectuant avec des sauterelles un certain nombre de rites magiques (mutilations, funérailles humaines, etc. on détourne ou annule un destin malheureux. Une tribu) de l'Imerina et la région qu'elle habite s'appellent *Sauterelles Blanches* [6].

Les cent-pieds et le scorpion sont fady pour certaines familles ou pour certains individus (Sakalava) des environs de Vohémar [7]. Dans l'Imerina, il est fady pour ceux qui ont un charme magique destiné à les préserver des piqûres du scorpion de tuer un animal de cette espèce : car ce serait, dit-on, *comme rompre le contrat;* et les autres animaux de même race ne manqueraient pas de venger la mort de leur compagnon [8]. H. F. Standing ne décrit pas ce charme

1. T. Lord, *The Belief of the Sihanaka with regard to the Soul*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 95.
2. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 212.
3. J. Sibree, *Madagascar before the conquest*, London, 1896, p. 175.
4. Rabesihanaka, Ant. Ann. Reprint, p. 323.
5. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, p. 280.
6. J. Sibree, *Madagascar before the conquest*, p. 141.
7. M. Faucon, *Notice sur la résidence de Vohémar*, Notes, Reconn., Expl., 1897, t. I, p. 40.
8. H.-F. Standing, *Malagasy Fady*, Ant. Ann., n° VIII (1883), p. 68.

et ne renseigne pas sur son mode de fabrication, de consécration et d'acquisition; il est certainement différent des charmes ordinaires, qui ont un pouvoir contraignant soit par eux-mêmes, soit après intervention du sorcier. L'idée d'un contrat entre des hommes et une espèce animale est d'ailleurs connue ailleurs, surtout, semble-t-il, dans les sociétés totémiques.

CHAPITRE XVI

TABOUS DES PLANTES

Les tabous malgaches relatifs aux plantes ont été beaucoup moins étudiés que les tabous relatifs aux animaux; on trouve seulement dans les récits de voyage des mentions isolées : que l'idole antimerina Rakelimalaza détestait les oignons [1] ou que « « la fécule d'arrow-root était antipathique au dieu domestique » d'une certaine case [2]. M. F. Standing prétend cependant en avoir recueilli un très grand nombre : « Mais, dit-il, ils ne présentent en général que peu d'intérêt, sinon pour les botanistes » [3]. Sans doute, un certain nombre de ces tabous ne sont que temporaires; c'est le cas notamment des tabous médicaux, soit prophylactiques, soit curatifs. C'est ainsi qu'une prescription souvent ordonnée par les sorciers-médecins Sihanaka défend de manger de toute chose qui serait comme de l'herbe ou des végétaux [4].

Mais il est d'autres tabous végétaux plus intéressants. Pourquoi, par exemple, est-il interdit aux femmes sihanaka de manger du riz un certain jour de l'année? [5]. Ce tabou

1. W. Ellis, *History of Madagascar*, London, 1839, T. I, pp. 402-403; J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, Trad. Monod, Toulouse, 1873, p. 388.
2. J. Sibree, *loc. cit.*, p. 389.
3. H. F. Standing, *Malagasy Fady*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 68.
4. K. P. Mackay, *The Food and Fady of the Sihanaka*, Ant. Ann., n° XV (1891), p. 303.
5. K. P. Mackay, *ibidem*.

est-il en relation avec les cérémonies agraires, qui ont pour but de régénérer le pouvoir créateur et fécondant de la nature?

Pourquoi, de même, pense-t-on qu'il est tabou de planter sur le terrain qui vous appartient un arbre *zahana* (*phyllarthron Bojeranium D. C.*), et que celui qui viole ce tabou risque soit une mort brusque, soit une mort prochaine? [1]

Pourquoi certains arbrisseaux que les Malgaches nomment *ody fady* ont-ils le pouvoir de rendre fady? [2]

Ces exemples montrent suffisamment que les fady des plantes peuvent présenter un intérêt véritable, non seulement pour les botanistes, mais aussi pour les sociologues. Voici la liste des tabous végétaux que j'ai pu recueillir.

Le tabou de l'oignon est l'un des plus répandus; c'est un tabou du nouveau et de l'exotique, l'oignon ayant été introduit par les Européens [3]; chez les Zanakantitra, la violation du fady causait la lèpre [4].

Dans l'Imerina, il est fady pour certains de saisir avec la main le *beroberoka* (*sonchus oleraceus L.*), parce que cela a causé la mort de leurs ancêtres [5].

Pour d'autres il est fady de manger de l'*anantsinahy* (*bidens leucanthea Wild.*) parce que cela cause la faiblesse [6].

Certaines personnes ne peuvent, sous peine de grêle violente, introduire du *songosongo* (*euphorbia splendens Bojer.*) dans la ville [7].

Il est interdit de cueillir sur l'arbre les fruits du *tapia* (*chrysopia sp.*) : on ne peut les récolter que quand ils sont

1. R. Toy, Ant. Ann. Reprint., p. 253.
2. G. H. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, fasc. I, Paris, 1891, p. 30, note. Le mot *ody* signifie charme, talisman.
3. W. Ellis, *History of Madagascar*, London, 1839, t. I, pp. 105, 204, 403, 420.
4. H.-E. Clark, *The Zanakantitra Tribe*, Ant. Ann. N° XX (1896), p. 453.
5. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 68.
6. *Ibidem.*
7. *Ibidem.* Quelle ville? Tananarive, probablement.

tombés à terre. Autrefois tout l'Imerina était tabou pour ces fruits [1].

Il est un dicton ainsi conçu : la vieille femme fait rôtir des fleurs d'aloès et se donne la lèpre — car telle était, suivant la croyance, la sanction de cet acte [2].

Le seul végétal que puissent cultiver les Zanakantitra, habitants du village d'Ambodirano, est le riz. Voici la légende explicative : « Jadis vivait dans l'Ankaratra le géant Rapeto, et à Ambohimanoa vivait [la géante ?] Rasoalao. Au moyen de grands feux-signaux ils s'approchèrent peu à peu l'un de l'autre et se rejoignirent à Antongona où ils s'entendirent et se marièrent. Ils eurent une fille et sept fils. Les fils furent instruits comme il convenait ; un jour qu'ils avaient été envoyés planter le riz, ils ordonnèrent à leur sœur de porter le *sarotra* (ombrelle). Les parents indignés leur reprochèrent à leur retour d'avoir chargé leur sœur d'une besogne aussi vile, les prirent par l'épaule, et les maudirent, et défendirent solennellement à leur fille de porter quoi que ce fût, comme de planter quoi que ce fût sinon du riz, même pas du manioc ou des patates douces ; et lui enjoignirent, au cas où on lui ordonnerait de faire ces choses, de refuser, de manière que les « fils » devraient faire tout le travail. Les Zanak'antitra, c'est-à-dire *les Vieux Enfants* (?) suivent encore ces prescriptions ; ils se considèrent comme les descendants de cette famille de géants et jamais leurs femmes ne portent quoi que ce soit, ni ne plantent autre chose que des *ketsa* (plants de riz) » [3]. La légende explique 1° la division sexuelle du travail ; 2° le nom de la tribu ; 3° le tabou végétal et agraire ; 4° la vénération pour une montagne sur le sommet de laquelle on voit le soi-disant tom-

1. *Ibidem*.

2. J. A. Houlder, *Ohabolona, or Wit and Wisdom of the Hova of Madagascar*, Ant. Ann., n° XVIII (1894), p. 198, n° 74.

3. W. Ellis, *History of Madagascar*, London, 1839, T. I, pp. 89-90. Cf. une variante moins complète de cette légende dans H. E. Clark, *The Zanakantitra Tribe*, *loc. cit.*, pp. 450-451.

beau de Rapeto. Voilà donc une région où tous les végétaux autres que le riz étaient taboués.

Mais le riz lui-même est parfois l'objet d'un tabou. On a vu que les femmes sihanaka n'en pouvaient manger un certain jour de l'année. Et dans l'Imerina, il est une ville dont les habitants doivent toujours s'abstenir de manger du riz [1]. Je ne crois pas qu'on ait réuni les documents sur la nature religieuse du riz à Madagascar et des cérémonies qui en accompagnent la plantation et la récolte; d'ailleurs, ces documents ne sont encore, à ce qu'il semble, que peu nombreux et assez incomplets. J'ai déjà dit que le Fandroana me semblait être une fête de la végétation; le riz y joue un rôle rituel. D'autre part les Malgaches (Antimerina ?) ont une façon spéciale de classer les aliments. Dans la première classe rentrent les racines et les grains; puis vient la classe de « ce qui est mangé avec les racines et grains ». L'aliment de la première classe le plus élevé en rang est le riz : « Le riz est *andriamanitra* (dieu) » [2], dit-on, *andriamanitra* étant un mot assez vague qui signifie « divin » [3] et n'a pris le sens de « Dieu » que sous la plume des missionnaires. Certains tabous du riz peuvent donc provenir de croyances religieuses spéciales : il y aurait là des recherches approfondies à entreprendre [4].

1. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 77.

2. S. E. Jorgensen, *Some Popular Malagasy Superstitions*, Ant. Ann., n° VIII (1884), p. 29.

3. Cf. W. Ellis, *History of Madagascar*, t. I, pp. 390-392.

4. La culture du riz est naturellement accompagnée de tabous dont l'étude rentre dans celle des rites agraires; ces tabous sont des rites agraires négatifs, complétant les rites positifs (danses, sacrifices, etc.). C'est ainsi que le sampy Rakelimanjakalanitra, protecteur des champs de riz, imposait à ses prêtres et à ses fidèles un certain nombre d'interdictions spéciales (cf. W. Ellis, *loc. cit.*, t. I, p. 412); pour empêcher que la grêle ne vint détruire les récoltes, il fallait se garder de laisser du riz blanc sur les planches dans la maison, de jouer « à se faire des bleus » ou à se jeter des pierres, de brûler de la paille de riz (W. Ellis, *loc. cit.*, p. 417); chez les Betsimisaraka, il faut se garder pendant que le riz est encore jeune d'introduire dans le village des citrons verts, d'arracher à la main les mauvaises herbes (on doit se servir d'un couteau), sinon on aurait des pluies torrentielles, ou le riz ne pousserait pas

Le *tanantanana* (pignon d'Inde, *croton tiglium*) et le ricin sont fady pour les rois sakalava du Menabe [1].

Le tabac est fady pour certaines familles sihanaka [2]; et Hildebrandt constata que dans le village sakalava de Tamtam le tabac était tabou pour la femme du chef et la famille de la femme, sans l'être pour le mari ni pour la famille du mari [3]. Les femmes sakalava du Sud chiquent le tabac en poudre et ne fument pas; les femmes mahafaly fument mais ne chiquent pas [4].

Parmi les fady universellement admis par les Sihanaka se trouve celui du chanvre, qu'on ne peut fumer et dont on ne peut se servir en aucune manière [5]. Il faut remarquer qu'autrefois le chanvre n'était fumé sur la côte Est que cérémoniellement [6].

Il est fady, dans l'Imerina, de frapper une vache avec l'herbe appelée *fantaka* (*arundo madag.* Kunth.) parce que cela empêcherait la vache de vêler [7].

Le *dracæna angustifolia* Roxb. est appelé *hasina* et on le dit tout particulièrement aimé des Vazimba : c'est pourquoi on le plantait là où on supposait qu'ils habitaient [8]; arbre et lieu étaient fady.

bien (J. Sibree, *Betsimisaraka Folk-Tales and Superstitions*, trad. du malg., Ant. Ann., n° XXII (1898) p. 216). De même, dans l'Imerina, quelqu'un qui va aux champs pour arracher du manioc ne doit pas courir, car les racines seraient amères (H.-F. Standing, *loc. cit.*, p. 78). Le nombre de ces tabous agraires doit être assez grand; plusieurs d'entre eux sont, comme on voit, des fady sympathiques.

1. Cf. plus haut, p. 88.

2. K. P. Mackay, *loc. cit.*, p. 303. Les légendes malgaches sur l'origine et l'usage du tabac sont assez nombreuses, mais aucune d'elles ne se rapporte aux tabous.

3. J. M. Hildebrandt, *West-Madagascar*, Z. d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin, T. XV (1880), p. 121.

4. Torquenne, *Étude sur la province de Tuléar*, Notes, Reconn., Expl., 1899, p. 116.

5. K. P. Mackay, *loc. cit.*, p. 302.

6. Leguével de Lacombe, *Voyage à Madagascar*, Paris, 1840, t. II, pp. 190-191.

7. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 67.

8. Catat, *loc, cit.*, p. 311; R. Baron, *Jottings of some of the plants of Imerina*, Ant. Ann. Reprint, p. 522.

L'*amberivatry* (*cajanus indicus*) était fady pour la province d'Imamo à l'ouest de l'Imerina [1].

Comme fady d'arbres, on trouve d'abord celui du *zahana*, dont il a été question ci-dessus ; le bois de cet arbre (qui selon le P. Tacchi semble jouer un grand rôle dans les cérémonies de la circoncision) avait servi à faire une des portes de la ville sainte d'Ambohimanga. Il était défendu d'en planter à l'intérieur de la ville [2].

Une variété de veronia, le *hazotokana* était tabou dans l'Imerina : si on en avait introduit un fragment dans une maison, toutes les marmites à riz se seraient brisées [3].

Peut-être l'arbre *vandrika* était-il fady pour les Antaivandrika (les gens du *vandrika*) dont il a été parlé plus haut [4]. De même le bananier est probablement tabou pour une tribu voisine des Antaifasy : « Il y avait, non loin de la forêt, sur un mamelon, un bananier superbe; de ce bananier sortit un jour un beau petit garçon qui, en peu de temps, devint très grand et très fort; quand vint pour lui l'âge de prendre femme, il se mit à voyager pour chercher la compagne à sa convenance. Dès qu'il l'eut trouvée, il revint près de la forêt natale et bâtit sa case à l'endroit où poussait le bananier. Il eut beaucoup d'enfants et de petits-enfants qui furent les ancêtres de cette tribu; on les appelle encore parfois les Enfants-du-Bananier; ce sont tous des hommes bien bâtis, grands et forts [5]. »

Le *ravinala* ou arbre des voyageurs est sacré pour les Betsimisaraka : « Il y a dans les cimetières des ravinala. Ceux-là seuls qui viennent boire du rhum sur la tombe de leurs parents peuvent toucher à ses feuilles et s'en servir dans le

1. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 77.
2. A Tacchi, *King Andrianampoinimerina*, etc., Ant. Ann., n° XVI (1892), p. 492.
3. R. Baron, *loc. cit.*, p. 513.
4. G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, fasc. II, Paris, 1896, p. 77; cf. plus haut, p. 138.
5. Marchand, *Les habitants de la province de Farafangana*, Revue de Madagascar, t. III (1901), pp. 488-489.

cimetière. Mais celui qui en prendrait une feuille pour l'emporter en dehors de l'enceinte de la terre des ancêtres serait immédiatement frappé de mort »[1].

R.-T. Batchelor[2] vit dans un village Antaṅkaraṅa un splendide palmier qu'on lui dit être Zanahary (Dieu); un homme en ayant entaillé le tronc avec son couteau, avait été tué le même jour par la vengeance de Zanahary.

Quant au *hazomanga* (bois bleu) et au *hazomanitra* (bois odoriférant?) ils servent à faire des poteaux d'une espèce spéciale dont le rôle véritable n'a pas encore été exposé clairement[3].

Les Sakalava donnent le nom de *hazomalany* à un arbre au bois odorant dont ils se servent pour se peindre ou se tatouer. « Quand il a atteint son entier développement, les gens le regardent comme sacré; ils pensent que leurs ancêtres y résident; c'est pourquoi on sculpte ce bois de manière à en faire des ornements qu'on place sur les tombes »[4]. Comment comprendre ceci? Faut-il voir là un cas de réincarnation des âmes dans un arbre? Ou bien cet arbre est-il le totem de certains Sakalava? On remarquera que les Betsileo n'aiment pas à planter des arbres; car, disent-ils, il existe un lien subtil entre la vie d'un arbre et celle de l'homme qui l'a planté; à mesure que l'une croît, l'autre décline[5].

Enfin les plantes vertes semblent parfois redoutables : il est fady de brûler quelque chose de vert dans un feu, car cela causerait une mort prochaine[6]; et il est fady de se

1. G. Ferrand, *Contes populaires malgaches*, Paris, 1893, pp. 136-137, conte XXXVIII.

2. R.-T. Batchelor, *Notes on the Antankarana and their country*, Ant. Ann. Reprint, p. 286.

3. Le hazomanga sert encore à la préparation de certains ingrédients sacrés; cf. J.-H. Haile, *Some Betsileo Ideas*, Ant. Ann., n° XXIV (1900), p. 395.

4. J. Richardson, *A new Malagasy-english dictionary*, Tananarive, 1885, *s. v.*

5. J.-H. Haile, *Betsileo Home-Life*, Ant. Ann., n° XXIII (1899), p. 335. Cf. sur les arbres vitaux, J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, London, 1900, t. III, pp. 391-394.

6. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 71.

promener le soir parmi des arbres verts, car on s'expose à se faire poursuivre par les Vazimba, ce qui causerait la maladie des enfants du violateur [1].

1. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 78.

CHAPITRE XVII

TOTÉMISME, RÉINCARNATION ET ZOOLÂTRIE

Si maintenant l'on essaie de classer les faits malgaches d'après les croyances sur lesquelles ils reposent, on trouve que les tabous de toucher, de blesser, de tuer et de manger et le devoir de rendre les honneurs funèbres sont justifiés et expliqués de différentes manières :

1° on regarde l'animal comme le générateur ou le frère du groupe humain (babakoto, sanglier, chien, mouton, vache, crocodile, oiseaux);

2° on regarde l'animal comme un homme (ancêtre) métamorphosé (babakoto, rajako, propithecus macaco, martin-pêcheur, crocodile);

3° on regarde l'animal (babakoto, lézard, serpent, crocodile, papillon, anguille) ou la plante (hazomalany, ravinala?) comme la réincarnation d'êtres humains;

4° on regarde l'animal comme le bienfaiteur du groupe humain (babakoto, bœuf, dauphin, perroquet gris, coucou toloho, kibo);

5° on regarde l'animal comme ayant été cause d'une calamité pour le groupe humain (chien, lézard).

Les rapports sexuels sont affirmés pour la vache et le crocodile; le meurtre rituel semble établi pour le sanglier, la baleine, le crocodile et la tortue.

Les autres tabous animaux et végétaux sont simplement constatés sans explication.

Les explications indigènes ne sont pas identiques, pour un animal donné, d'un bout à l'autre de l'île, ni à l'intérieur d'un même groupe ethnique, ni à l'intérieur d'une même tribu ; et cela est vrai non seulement des Sakalava, ou des Betsimisaraka mais même des Betsileo.

De ces explications, la quatrième et la cinquième n'ont pas à être retenues : elles sont simplement les deux formes opposées d'un même procédé ; il faut remarquer en effet que l'animal bienfaiteur n'assume à aucun moment le caractère d'un héros civilisateur [1] qui aurait enseigné aux hommes l'art de faire du feu, des poteries, des outils ou qui aurait réglé par un code coutumier la vie sexuelle et sociale. Dans toutes les légendes citées, l'animal n'est donné que comme ayant *par hasard* tiré un ancêtre, ou l'ancêtre-générateur, d'un mauvais pas. L'intervention malfaisante du chien ou du lézard n'est de même qu'épisodique. C'est pourquoi, pour autant qu'il peut être question de classement chronologique, ce sont les explications 4 et 5 que je regarde comme les plus récentes.

Quant à la deuxième explication (ancêtre métamorphosé en animal), elle n'est à mon avis qu'un développement postérieur de la première ; elle date d'une période du développement intellectuel où l'on ne conçoit plus avec autant d'approbation l'identité absolue de nature de l'homme et de l'animal ; on admet encore que l'animal peut procréer des êtres humains, mais on est porté, pour pouvoir admettre une pareille procréation, à le douer d'une double nature à la fois humaine et animale. On se dit : oui, nous descendons d'un animal ; mais cela est bizarre, contraire à l'expérience quotidienne et paraît de plus ridicule aux questionneurs (missionnaires ou autres) ; pourtant nos ancêtres n'ont pu se tromper : c'est donc qu'avant d'être un animal, notre générateur était un

1. Seul le dauphin indiqua à Borahy une source d'eau potable.

homme qui a conservé, sous sa forme animale, la faculté de procréer des hommes ou des demi-hommes.

Les cinq explications données en différents lieux de Madagascar se classeraient donc provisoirement ainsi :

1re explication : totémiste;

2e explication : totémiste rationalisée;

3e explication : réincarnationiste;

4e et 5e explications : rationalistes.

De la première et de la troisième explications, quelle est celle qui est antérieure à l'autre? Et dans quel rapport se trouvent-elles? Autrement dit, le totémisme s'explique-t-il par la croyance à la réincarnation ou bien est-ce le contraire qui est vrai, ou encore ces deux ordres de conceptions sont-ils indépendants dès l'origine et indépendamment évolués? Autant de questions sur la solution desquelles les théoriciens de l'histoire des religions sont loin d'être d'accord. Les faits malgaches ne démontreront point, sans doute, définitivement, la supériorité d'une théorie sur l'autre; mais leur étude pourra jeter quelque lumière sur le débat.

On sait que le principe essentiel du totémisme classique [1] est la croyance à la parenté entre un clan humain et une espèce animale; tous les hommes du clan et tous les animaux de l'espèce sont pères, mères, frères, sœurs, enfants entre eux. On croit à une identité spécifique entre le clan humain et le groupe animal. Toutes les règles qui dirigent la conduite des hommes du clan vis-à-vis des autres hommes de ce clan valent également pour la conduite de ces hommes vis-à-vis des totems : vengeance du sang, rites funéraires et tabous. Les tabous sont : de ne pas injurier, blesser, tuer, ni manger le totem, etc. A cette première caractéristique d'identité spécifique s'en adjoignent d'autres. Ainsi dans le totémisme vrai le

1. Cf. J. G. Frazer, *Le Totémisme*, trad. Dirr et van Gennep, Paris, 1898; l'édition anglaise est de 1887. Avec A. Lang, je réserve le nom de *totem* à l'allié animal, végétal, etc., d'un groupe de parents (clan, phratrie, etc.) et préfère voir conservé aux alliés et protecteurs animaux, etc., d'individus leur nom local (*nyarong*, *nagual*, etc.); sinon il n'y a plus moyen de s'entendre. Cf. A. Lang, *Social Origins*, London, 1903, pp. 133-134.

clan porte d'ordinaire le nom de l'animal : les Kangourous, les Crocodiles, les Buffles Noirs etc.; le tabou sexuel a une importance fondamentale et l'exogamie est une règle absolue; jusqu'à la puberté, l'enfant n'est pas apparenté au totem; aussi des rites spéciaux l'agrègent-ils, le moment venu, au groupe anthropo-animal; la représentation figurée du totem est un élément rituel nécessaire, etc. Il faut donc rechercher si chacune des caractéristiques essentielles du totémisme coexiste à Madagascar avec la croyance à la parenté ou à la descendance animale du clan humain. Ainsi seulement il sera possible de décider si l'on est en droit de parler d'un totémisme malgache.

a) La première constatation qui s'impose, c'est que les Malgaches n'ont pas de terme spécial pour désigner l'animal qu'il est interdit de blesser, de tuer, de manger, etc.; non seulement ils n'ont pas de mot correspondant à *totem*, mais ils n'ont pas non plus de terme qui correspondrait à *nyarong* (Indonésie), à *nagual* (Amérique Centrale), à *kobong* (Australie), à *siboko* (Afrique Sud-Orientale), etc. Cette absence de terme générique pour désigner l'animal tabou est un fait d'une extrême importance.

b) A ce qu'il semble, le groupe ne porte pas en règle générale le nom de l'animal ou de la plante qui est tabou pour ses membres. Pour Nosy-Be et Mayotte (peuplées en partie de Sakalava) le P. Walter [1] affirme catégoriquement n'avoir pas rencontré de noms familiaux animaux ou végétaux. Dans l'île même, les noms animaux de groupements sont des plus rares : on connaît des *Sauterelles Blanches* dans l'Imerina [2]; *Sakalava* signifierait *Longs-Chats-Sauvages* et *Amboalambo*, le surnom sakalava des Antimerina, *Chiens-Cochons* [3]; une

1. Dans Steinmetz, *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien*, Berlin, 1903, p. 364.

2. J. Sibree, *Madagascar before the Conquest*, London, 1896, p. 141.

3. Sur ces deux noms et les sens péjoratifs qu'ils peuvent avoir cf. M. Lefèvre, *Les peuplades de Madagascar*, Paris, 1887, pp. 30-31; Catat, *loc.*

tribu sakalava se nomme, dit-on, *Voalavo*, *Rats* [1]; dans le Sud-Est les *Antai-vandrika* sont les *Gens-de-l'arbre-vandrika* [2]; et l'on y connaît des *Enfants-du-Bananier* [3]. Peut-être existe-t-il encore d'autres noms animaux et végétaux de groupements malgaches; en tout cas la règle est à Madagascar que le nom soit descriptif : Ceux-de-la Forêt, Ceux-du-pays-Imerina, ou généalogiques : Les-Descendants-de-Raminia, etc. Cette absence de noms animaux ou végétaux du clan est un deuxième fait des plus importants. Quant aux noms animaux portés par des individus, d'un usage très répandu, paraît-il [4], en Imerina, ils ne prouvent rien pour le totémisme [5], non plus que cette autre coutume de traiter le

cit., p. 250; Mullens, *loc. cit.*, p. 168; Hildebrandt, *West-Madagaskar, loc. cit.*, p. 102; Guillain, *loc. cit.*, p. 41, note.

1. J. Audebert, *Bei den Valavé auf Madagaskar*, Globus. T. XLIV, p. 284.

2. Cf. plus haut, p. 138.

3. Cf. plus haut, p. 300.

4. D'après H. W. Little, *Madagascar, its History and People*, London, 1885, p. 65, « on donne souvent des noms d'animaux aux enfants, même à ceux des meilleures familles ; nous avons rencontré des *Mamba* (crocodile), des *Voalavo* (rat), des *Totosy* (souris), des *Omby* (bœuf) etc. »; cf. encore J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, Toulouse, 1873, p. 188. Cependant on ne trouve que deux noms animaux (chien, rat) pour les garçons et trois (chienne, crevette, ratte) pour les filles dans la liste d'une quarantaine de noms d'enfants antimerina dressée par M. Julien (*Comment les Indigènes choisissent leurs noms et comment ils en changent*, Notes, Rec., Expl., 1901, p. 246). Il semble bien que chez les Antimerina le nom n'a aucune importance et qu'on en change comme on veut; mais il en est peut-être autrement dans les provinces. L'étude scientifique de l'onomastique malgache n'est pas encore commencée; on trouvera des documents intéressants dans les listes publiées par G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, fasc. II. Paris, 1893, en note de ses traductions de manuscrits arabico-malgaches.

Très souvent on donne à un enfant un nom d'animal pour cacher son identité aux puissances malfaisantes (esprits, sorciers); ainsi les Betsileo nomment ceux de leurs enfants qui sont beaux et forts : Monsieur Tas-de-Fumier, Monsieur Personne, Monsieur Porc, Mademoiselle Chatte (J.-H. Haile, *Some Betsileo Ideas*, Ant. Ann., n° XXIV, 1900, p. 398); quand un enfant est chétif, on le fait manger dans le même plat qu'un chien; il devient alors l'enfant adoptif du chien et se nomme Monsieur Fils-de-Chien (J.-H. Haile, *ibidem*, p. 402). Ce surnom rend permanentes la parenté fictive et la transfusion de force créées par la commensalité.

5. On remarquera qu'en théorie les descendants de Monsieur Fils-de-Chien (cf. note précédente) formeront une famille de Chiens; et l'on se trouvera

chef de *Bête* (*biby*) [1] et de *Crocodile* [2] ou de s'appeler l'un l'autre *bœuf* (Sakalava). Cependant les renseignements sur les raisons qui président à Madagascar au choix d'un nom ou d'un surnom de ce genre sont pour le moment si incomplets qu'il vaut mieux ne point conclure encore.

c) Un troisième fait utile à noter est que l'animal taboué n'est pas donné comme le protecteur de la famille ou du clan qui doit le respecter. Quelques légendes racontent sans doute que tel animal isolé rendit un jour service à l'ancêtre du clan humain ou à un parent mort de la famille ou qu'il est la réincarnation d'un ancêtre et en protège pour cette raison les descendants. Mais je ne sache pas qu'il soit fait mention de l'espèce animale comme d'un protecteur constant auquel on s'adresse en cas de difficultés ou de la bienveillance duquel dépendent la richesse et la vie de ses alliés humains. Le cas du taureau noir de Nosy-be est isolé; on ne

ainsi en présence d'un groupement à nom animal et à descendance canine sans intervention aucune de totémisme; ici encore l'absence de rites sera une indication précieuse. Sans doute, au bout de plusieurs générations, alors que sera déformé le souvenir du fait primordial, leur nom et leur parenté sembleront étranges aux descendants de Monsieur Fils-de-Chien; ils inventeront en guise d'explication des légendes étiologiques qui pourront présenter une grande analogie avec des légendes totémistes vraies. Mais de là à conclure à une survivance totémique, il y aurait loin.

Cette coutume betsileo rend peut-être compte de faits nombreux que jusqu'ici on rattachait au totémisme.

1. Voir sur ce mot le *Dictionnaire* des PP. Jésuites, Bourbon 1893 *s. v. biby :* « une bête, un animal, surtout sauvage, un être extraordinaire, d'une nature supérieure, auquel on n'ose pas plus toucher qu'au serpent, » ce qui signifie simplement que le chef est taboué; J. Sibree (*Madagascar before the Conquest,* London, 1896, p. 151, note), pense que le mot appliqué au chef indique sa brutalité et sa sauvagerie et qu'on le donne aux enfants pour les garantir du mauvais œil. Les Sakalava l'appliquent au mari de la reine, d'où J. T. Last déduit que c'est un mot souaheli (*bibi*, grand'mère) : J.-T. Last, Journ. Anth. Inst. 1896, p. 66; Ant. Ann., n° XX (1896), p. 500; Ant. Ann., n° XXIII (1899), p. 323.

2. J. Sibree, *Madagascar before the conquest*, p. 146 : « les Betsileo nomment *mamba* ou *voay* (crocodile) tout personnage important, redouté : roi, chef, gouverneur »; ce sont encore les idées de puissance et de tabou qu'exprime ce surnom.

saurait décider encore si l'animal est le protecteur du clan sakalava.

d) Si l'on en excepte la description des funérailles faites au crocodile criminel et au babakoto tué par le P. Pagès, les documents manquent d'après lesquels on pourrait décider si ces funérailles sont faites par un homme isolé ou si la mort de l'animal met en deuil un clan entier; on ne sait si elles ont un caractère individualiste ou un caractère social.

e) Dans toutes les formes de totémisme vrai on trouve la régle exogamique [1] qui interdit le mariage — et parfois les relations sexuelles — entre gens de même totem. On sait qu'en certaines régions (Australie, Amérique du Nord) cette règlementation est des plus compliquées. Or, dans l'immense majorité des cas, on l'a vu, c'est l'endogamie qui règne à Madagascar. La formule semblerait donc être comme dit Abinal : qu'il est interdit d'allier le sang chien (mouton, pigeon vert, etc.) au sang d'autres animaux. Mais comme l'exogamie et l'endogamie malgaches n'ont pas encore été étudiées de près, non plus que les règles de descendance masculine ou utérine, il faut se garder de vouloir déjà proposer une théorie nouvelle relative à un totémisme dont l'endogamie absolue serait une des caractéristiques. Il est vrai que l'universalité de l'endogamie à Madagascar peut n'être nullement primitive. On a vu que la caste malgache est une déformation spéciale du clan primitif. Le régime des clans était certainement le régime type des anciens habitants de l'île; même de nos jours, en tout cas dans les provinces, le clan, c'est-à-dire le groupement constitué par des êtres

1. La coexistence régulière du totémisme et de l'exogamie, admise unanimement, avait été remise en question par la publication du livre de Spencer et Gillen (*The Native Tribes of Central Australia*, London, 1899) mais elle a été affirmée à nouveau par E. Durkheim (*Sur le Totémisme*, Année Sociologique, T. V, 1902, pp. 89 sqq.) qui pense que si les Arunta de l'Australie centrale sont aujourd'hui endogames, c'est après avoir été longtemps exogames, et que le totémisme de ces populations australiennes n'est pas primitif mais évolué. Cf. les rectifications de Spencer et Gillen, *The Norther Tribes of Central Australia*, London, 1904, p. 121, note.

apparentés entre eux (naturellement ou artificiellement) est encore l'unité sociale; au contraire dans l'Imerina le clan cédait peu à peu place à la caste. Ces clans sont tous basés aujourd'hui sur la descendance masculine et c'est le père de famille qui est investi de l'autorité; mais on sait que les survivances de la descendance utérine et peut-être du matriarcat sont en assez grand nombre, tant chez les Sakalava que chez les Antimerina et les Betsimisaraka. Si l'on tient compte des traces d'exogamie que j'ai relevées, on ne pourra faire moins que de constater l'existence concordante d'un certain nombre de termes qui sont les éléments de certains types sociaux : exogamie, matriarcat (?), descendance utérine d'une part, endogamie, patriarcat, descendance masculine de l'autre. L'endogamie pourrait donc avoir été précédée par l'exogamie : c'est-à-dire que l'extension actuelle de l'endogamie dans l'île ne s'oppose pas à l'hypothèse d'un totémisme ancien.

f) Les enquêtes approfondies des savants anglais en Australie et des savants des États-Unis chez les Amérindes nous ont fait connaître différentes formes du totémisme dans lesquelles les cérémonies d'initiation jouent un très grand rôle. Or il semble bien qu'à Madagascar on ne connaisse pas et n'ait jamais connu de rites de ce genre; il se peut évidemment que des recherches nouvelles nous procurent des surprises comme celle qu'éprouvèrent les ethnographes lors de la publication du volume de Spencer et Gillen. Cependant le silence général des explorateurs de l'Ile, depuis Flacourt jusqu'à Sibree, ne laisse pas grand espoir. Voici donc un autre élément important du totémisme qui fait défaut à Madagascar.

g) D'ordinaire les totémistes se soumettent à des mutilations pour ressembler par quelque détail à leur totem [1]. Or certains Malgaches se liment les dents [2]; d'autres se font des

1. Cf. J. G. Frazer, *Le Totémisme*, trad. Dirr et van Gennep, Paris, 1898, pp. 40-45.
2. Cf. plus haut p. 90.

cicatrices; de plus, au cours d'une certaine danse rituelle les femmes bara se font des cornes avec des morceaux de bois fendu [1]; et l'on sait que la coutume de se peindre le visage ou le corps tout entier avec des terres colorées est des plus répandues à Madagascar. Mais comme la signification réelle et la forme exacte de ces mutilations et de ces ornementations n'ont pas encore été exposées, il convient de se réserver avant de les rattacher au totémisme.

h) Quant aux représentations figurées, je doute que leur caractère totémique soit évident. Toutes les peuplades de la côte occidentale de l'île (Antaṅkaraṅa, Sakalava) et aussi les Bara « déposent sur les plate-formes funéraires des objets de toute sorte, figures d'oiseaux, figures humaines, bouteilles, et des bois bizarrement découpés qui semblent être des sagaies [2] »; toute l'ornementation, ajoute M. Jully, rappelle celle des îles du Pacifique. Mais les descriptions de tombeaux sakalava ne concordent guère dans le détail. Le lieutenant Boucabeille [3] dit de la tombe des Sakalava du nord : « à l'emplacement de la tête on plante un bâton muni à son extrémité d'un chiffon d'étoffe blanche; quelquefois les héritiers font ciseler sur des médaillons en bois des figurines d'oiseaux, de chiens, de bœufs, de serpents, avec au centre un profil de femme s'il s'agit d'un homme, un profil d'homme s'il s'agit d'une femme »; ce médaillon est alors fixé à un poteau planté à la place du bâton à chiffon blanc; mais l'auteur ne dit pas que l'animal sculpté est le protecteur, ou simplement l'animal fady, du mort. Mac Mahon [4] a vu sur les tombes des Sakalava du Boueni des statuettes d'hommes, de femmes, d'oiseaux, de pots à eau, de maisons, de canots, de bouteilles,

1. G. A. Shaw, *Rough Sketches of a Journey to the Ibara*, Ant. Ann. Reprint, p. 232.

2. S. Jully, *Funérailles et tombeaux à Madagascar*, L'Anthropologie, t. V, pp. 385-401.

3. Lt. Boucabeille, *De Tananarive à Diégo-Suarez*, Notes, Rec., Expl., 1897, t. II, p. 207.

4. T. O. Mac-Mahon, *The Sakalava and their Customs*, Ant. Ann., n° XVI (1892), p. 387.

de crocodiles, de fusils etc.; sur la tombe d'un homme on place des statuettes de femmes « représentant sans aucun doute ses veuves », et inversement; « les statuettes d'oiseaux sont les plus intéressantes et quelques-unes d'entre elles sont des plus artistiques; le flamant, le héron, le dindon sont le plus fréquemment représentés; souvent deux oiseaux sont placés bec à bec ». Voici d'autre part une description d'un tombeau sakalava des environs de Morondava : « Des pièces de bois verticales, maintenues par des traverses horizontales, encadrent une caisse; les poteaux des angles supportent d'un côté une femme et dans le coin opposé de la diagonale un homme, tous deux se faisant face; aux deux extrémités de l'autre diagonale, des oiseaux à long bec ressemblant à des flamants, par groupe de deux, face à face. Les appareils génitaux sont soigneusement sculptés sur les figurines dans des proportions et des attitudes accusées; l'un de ces tombeaux présente même, au lieu de figurines isolées, des groupes enlacés; l'idée dominante semble donc être la continuation de la race et la survie par la postérité. Des frises représentant en ronde-bosse des bœufs, des pirogues, des maisons couronnent les traverses horizontales. A la tête, une pagaie décorée et fouillée rappelle que le propriétaire du tombeau est un Vezo (Sakalava de la côte). Il y a plus de 40 monuments semblables disséminés dans la brousse [1] ». L' « obscénité » des statuettes est également affirmée par M. Thomassin [2]. G. H. Smith [3] qui visita les Sakalava du Menabé pense que les statuettes et les sculptures en bas-relief représentent les objets qu'avait possédés et aimés le défunt; il vit *sur la même tombe* : une maison, un canot, un bœuf, un crocodile, un homme en train de tirer et différents ustensiles. On pourrait également supposer que les survivants veulent, en représentant divers êtres et objets,

1. A. Jully, *L'habitation à Madagascar*, Notes, Rec., Expl., 1898, t. II, p. 904.
2. Lt. Thomassin, *Notes sur le royaume de Mahabo*, Notes, Rec., Expl., 1900, p. 410.
3. G. H. Smith, *Among the Menabe*, London, 1896, p. 101.

donner des compagnons et un mobilier au défunt. Le mieux est donc de s'abstenir actuellement de toute hypothèse, bien qu'il puisse être assez tentant de regarder les animaux dont la représentation orne les tombeaux comme des protecteurs ou des réceptacles de la force vitale du défunt. On remarquera que le bois employé est toujours celui du *hazomalany*, arbre sacré [1].

Les poteaux pointus sur lesquels on enfile des crânes de bœuf sont souvent ornementés ; les Antanosy les surmontent parfois d'une statuette d'oiseau [2]. Certains Tanala surmontent les cairns funéraires d'un tau dont la barre supérieure supporte des cruches, des flacons, des maisonnettes en bois, etc. [3]. Les Betsileo ornementent de grands monolithes et leurs revêtements en bois [4], ainsi que le poteau central de la maison, les linteaux des portes et des fenêtres et les poteaux de bois plantés sur les tombes [5]. Aucune interprétation de toutes ces sculptures n'a encore été proposée, ni par les indigènes, ni par les Européens. On ne sait pas davantage ce que signifiaient les statuettes terminant les *tandro-trano* ou cornes de maison chez les Antimerina et les Betsileo; on appelle ainsi les extrémités des chevrons qui avancent sur le pignon. Elles étaient de longueur proportionnée au rang du propriétaire et se terminaient d'ordinaire chacune par une statuette d'oiseau [6]. Si l'on se rappelle que les palais de Tananarive portaient des faucons de bronze représentant le *voromahery* (*falcus minor*) emblème et peut-être protecteur du clan royal, et que dans

1. *Ibidem*. Cf., sur cet arbre, plus haut, p. 301.
2. Catat, *loc. cit.*, pp. 92, 381.
3. Cap. de Thuy, *Six semaines dans le Sud-Ouest*, Notes, Reconn., Expl., 1898, t. I, p. 81.
4. Catat, *loc. cit.*, pp. 117, 284, etc.
5. J. Sibree, *Carving and Sculpture amongst the Betsileo*, Ant. Ann. Reprint, p. 195.
6. W. Ellis, *History of Madagascar*, London, 1839, T. I, p. 95 ; J. Sibree, *Madagascar et ses habitants*, trad. Monod, Toulouse, 1873, p. 193, Cap. Dupré, *Trois mois de séjour à Madagascar*, Paris, 1863, p. 71. Catat., *loc. cit.*, p. 278.

le monde entier les chevrons sculptés et les girouettes sont très probablement [1] la représentation de l'animal, du dieu ou du saint protecteur de la maison et de la famille, on sera disposé à reconnaître aux oiseaux des cornes-de-maison antimerina et betsileo une signification religieuse, peut-être même totémique. D'autre part on a vu que les nobles betsileo se réincarnent dans des fanany, qui sont parfois des boas ou des pythons; le cadavre ayant été enveloppé dans un lamba ornementé, « la famille reconnaîtra [le boa apparenté] aux couleurs voyantes de sa robe, reproduction fidèle des perles colorées que l'on avait intercalées dans le tissu de son suaire [2] »; or J. Sibree affirme [3] que la peau ornementée du *dona* ou *pily*, python à demi-mythique, sert de modèle aux tisseurs de lamba; ceci est intéressant, non seulement parce que se trouve ainsi expliquée l'origine de dessins soi-disant géométriques, mais aussi parce que l'on se voit amené à donner à certains modèles malgaches d'ornementation une raison d'être religieuse.

On ne trouve donc à Madagascar aucune des caractéristiques du totémisme vrai : le clan ne porte pas le nom de l'animal taboué, cet animal n'en est pas le protecteur attitré ni constant; il n'y a pas, en règle générale, d'exogamie de clan; il n'y a pas de rites d'initiation; il n'y a pas de représentations du totem soit comme armoiries, soit en signe d'alliance et de protection mutuelles, etc. Il semblerait donc excessif de dire de l'animal taboué par les Malgaches que c'est un totem, uniquement parce qu'il est considéré dans un certain nombre de cas comme l'ancêtre générateur du clan. Cette croyance isolée *n'est pas le totémisme;* si jadis elle était liée à d'autres croyances d'essence totémique et qui devaient se manifester par des rites totémiques, n'est-il

1. Cf., entre autres, Folk-Lore, 1900, p. 322 sqq.; Tetzner, *Die Slawen in Deutschland*, Brunswick, 1902, *passim*.
2. Abinal-La Vaissière, *Vingt Ans à Madagascar*, Paris, 1885, p. 243.
3. J. Sibree, *Madagascar before the Conquest*, London, 1896, p. 234.

pas étrange que ces croyances connexes et ces rites aient disparu aussi totalement?

On ne saurait évidemment s'attendre à trouver à Madagascar des faits *primitifs* : toutes les institutions y présentent un degré de développement tel que l'on ne peut comparer socialement les Malgaches qu'aux Indonésiens et aux Polynésiens et Mélanésiens d'une part, et aux Bantous de l'autre. Or on ne constate pas de ressemblances frappantes entre les croyances et coutumes malgaches relatives aux animaux et celles de ces populations. Le totémisme (ou mieux *nyarongisme*) des Indonésiens a été récemment étudié par MM. Hose et Mac Dougall [1] dont les conclusions sont aussi dubitatives que le sont les miennes pour Madagascar ; le totémisme des Mélanésiens est également assez problématique ; le rév. Codrington [2] ne s'était pas prononcé et l'argumentation de M. A. Lang [3] n'est pas des plus convaincantes. Quant aux croyances zoolâtriques bantoues, elles ont été exposées avec beaucoup de clarté par M. Mc Call Theal [4] dans un résumé que J. G. Frazer a reproduit [5] et que je donne pour montrer combien les croyances bantoues sont cohérentes en comparaison des croyances malgaches.

« Les Bantous croyaient que les esprits des morts rendaient visite à leurs amis et à leurs descendants sous forme d'animal. Chaque tribu regardait quelque animal particulier comme celui choisi par les esprits de ses parents et par suite le tenait pour sacré. Le lion était vénéré pour cette raison par une tribu, le crocodile par une autre, le python par une troisième, l'antilope par une quatrième et ainsi de suite. Lors de la fragmentation d'une tribu, chaque section

1. Charles Hose et W. Mac Dougall, *The Relations between Men and Animals in Sarawak*, Journal of the Anthropological Institute, T. XXI (1901), pp. 173-216.

2. Rev. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford University Press, 1891.

3. Andrew Lang, *Social Origins*, London, 1903, pp. 176-207.

4. G. Mc Call Theal, *Records of South Africa*, Capetown, t. VII.

5. Dans *Man* (publication de l'Institut Anthropologique de Londres), 1901, n° 111, pp. 135-136.

conservait le même animal ancestral et l'on possède ainsi un moyen commode pour affirmer la grande dispersion de communautés jadis unies. L'on voit par exemple qu'aujourd'hui une certaine espèce de serpent est considérée comme la forme sous laquelle apparaissent les morts aussi bien par un peuple fixé très loin dans le Sud, à l'embouchure de la Fish River, que par une tribu habitant près du Zambèse. — Par suite de cette croyance, certains animaux dangereux comme le lion et le crocodile étaient protégés contre toute attaque en certaines régions du pays. On ne croyait pas que chaque lion ou que chaque crocodile fût un esprit déguisé; mais chaque animal en pouvait être un; aucun d'eux n'était attaqué à moins qu'il ne fut clairement évident que l'animal avait le premier attaqué la tribu et par suite ne lui était pas apparenté [1]. Même alors on préférait l'éloigner de force plutôt que de le tuer. Un Xosa de nos jours quitte sa hutte si un serpent ancestral y pénètre; il lui en laissera la disposition et tremblera à l'idée seule qu'on pourrait faire du mal à l'animal. Pourtant un animal ainsi révéré par une tribu était tué sans scrupules par la tribu voisine — La plupart des tribus de l'intérieur ont actuellement perdu leur ancienne croyance, mais on continue cependant à révérer spécialement l'animal que les ancêtres regardaient comme un esprit réincarné. Beaucoup de tribus se nomment d'après lui; ainsi les Bakwena sont les Crocodiles, les Bataung sont les Lions, les Baphuti sont les Petites Antilopes Bleues. Chacun désigne l'animal dont il porte le nom comme son *siboko*, et se gardera, non seulement de le tuer ou de le manger, mais même de toucher sa peau ou d'entrer en contact avec lui de quelque manière que ce soit, s'il peut faire autrement. Lorsque un étranger en rencontre un autre et désire connaître son origine, il lui demande : que danses-tu? et l'on répond par le nom de l'animal. Dos Santos, Portugais qui eut d'excellentes

1. On remarquera l'analogie de cette idée avec certaines croyances malgaches relatives au crocodile et à l'anguille.

occasions pour faire des observations exactes, raconte que parfois les hommes imitaient les actes de leur *siboko;* mais cette coutume a disparu entièrement, au moins chez les tribus du Sud. — Les tribus échelonnées le long de la côte Sud-Est, quoique divisées en communautés absolument indépendantes les unes des autres depuis un temps immémorial, sont de même origine. Elles regardent toutes la même espèce de serpents comme la forme sous laquelle réapparaissent les âmes ancestrales ».

« Ainsi, continue M. Frazer, si les renseignements de M. Mc Call Theal sont exacts, et rien n'autorise à en douter, le totémisme des tribus bantoues de l'Afrique du Sud se résoudrait en une forme spéciale de culte des morts ; les animaux totems sont révérés comme des incarnations des âmes des ancêtres morts. Ceci s'accorderait avec la théorie de Wilken-Tylor... mais non avec ce qu'on sait du totémisme de l'Australie Centrale ou des Papous du détroit de Torrès ».

E. Sidney Hartland [1] a cru pouvoir fonder sur ces faits bantous une théorie nouvelle sur la transformation du totémisme en culte des ancêtres.

Voici les grandes lignes de ce que S. Hartland appelle lui-même une hypothèse : l'étude de la vie sociale et religieuse des tribus de langue bantoue (Hottentots, Zoulous, Basoutos, Namaquas, Ovahereros, Barongas, etc.), montre qu'elles ont dû passer par le totémisme : le nom animal des clans, les tabous, l'exogamie, le matriarcat, autant d'éléments qu'on retrouve chez tous les Bantous mais à des degrés divers de développement. L'évolution sociale, due probablement à des causes d'ordre économique, se marque chez les tribus les plus avancées par une prédominance de la filiation en ligne paternelle et du patriarcat sur la filiation utérine et le matriarcat, et par un recul du totémisme devant le culte des ancêtres. A mesure que le pouvoir générateur était

1. E. Sidney Hartland, *Totemism and some recent discoveries,* Folk-Lore, t. XI (1900), pp. 22-37.

de préférence attribué au père, la puissance politique et sociale des hommes repoussait au second plan celle des femmes, et le clan du père prenait le pas sur celui de la mère. Si l'on étudie séparément chacune des tribus bantoues, on constate que les traces du totémisme sont d'autant moins nombreuses et vivaces que l'évolution du matriarcat au patriarcat est plus avancée. Les Béchuana sont, socialement parlant, au bas de l'échelle, et les Zoulous en haut; parallèlement, le culte des ancêtres est rudimentaire chez les Bechuanas alors qu'il est admirablement organisé chez les Zoulous; pour le totémisme, c'est l'inverse. Comment se fait-il que le manisme ait ainsi supplanté le totémisme? C'est, dit S. Hartland, par suite des progrès du système patriarcal. Plus le pouvoir du chef suprême, des chefs secondaires et des chefs de famille est absolu, plus le système totémique tend à disparaître et à être remplacé par le système manique. Au stade sauvage, la croyance à la continuité de l'existence de l'âme après la mort existe déjà mais il n'y a de culte ni des morts ni des ancêtres; les morts sont oubliés très rapidement, dès l'antépénultième génération. Or, un *chef vivant* ne s'adore pas, mais un *père mort* peut fort bien être vénéré spécialement parce que la mort lui donne une puissance nouvelle qui s'ajoute à celle qu'il avait de son vivant. « Le chef d'une tribu n'est qu'un père sur une plus grande échelle, il donne son nom à la tribu et les membres de la tribu sont en un sens ses enfants »[1]; c'est pourquoi, à la mort du chef, toute la tribu lui accorde les honneurs que chaque famille rendrait au père de famille; et la puissance du chef mort est plus grande de la même quantité qu'elle l'était de son vivant par rapport aux pères de familles. Mais le clan dont le chef vient de mourir pouvait être totémiste; et avec une organisation patriarcale, le chef est le représentant totémique du clan : chez les Bataung (totem lion) il est *le* Lion : chez les Bakwena (ceux du crocodile) il est *le* Crocodile. Après sa

1. *Loc. cit.*, p. 35.

mort le chef s'incarne dans un animal, probablement son totem ; ainsi chez les Barotse il prend la forme d'un hippopotame. « Sans doute ajoute S. Hartland, je n'ai point vu affirmer que chez les Bantous le chef revient sous la forme de l'animal totem ; mais c'est là une croyance ordinaire des Amérindes septentrionaux... et tel a dû être le cas chez les Bantous. C'est là le chaînon qui relie le totémisme au culte des ancêtres. Dès que le totémisme eut commencé son évolution régressive, la prérogative posthume de prendre la forme du totem appartint avant tout au chef ; celui qui de son vivant avait été l'Homme-lion, l'Homme-crocodile devait conserver cette prérogative plus longtemps que les autres hommes, surtout si le totem était un animal remarquable par sa grandeur, sa force physique et ses instincts malfaisants. Finalement cette spécialisation a dû être supprimée et tout homme mort, chef ou non, a pu reparaître sous une forme quelconque, au choix des survivants » [1].

Toute cette argumentation, quelque séduisante qu'elle soit, n'est nullement convaincante. Je crois utile de formuler ici au moins quelques objections parce que l'on pourrait être tenté, comme l'a été M. Thomas, de rapprocher la théorie de S. Hartland des faits malgaches, notamment de la réincarnation dans les pythons et les crocodiles. D'abord, S. Hartland dit que le chef n'est pas adoré de son vivant : mais c'est là soit une erreur, soit une transposition de mots. Tout un chapitre du présent livre a été consacré à l'étude du *hasina* du chef malgache et des tabous qui concernent cet individu réputé puissant et saint ; la sanctification du chef étant un rite positif et les tabous étant à mon sens des rites négatifs, on est en droit de dire que le chef est l'objet d'un culte. Il en est de même chez les Bantous, comme le montre l'étude du premier volume du *Rameau d'or* de J. G. Frazer. On peut donc concevoir la formation directe, sans intervention du totémisme, d'un culte des chefs morts. En sorte que

1. *Loc. cit.*, pp. 36-37.

l'argumentation de S. Hartland se trouve ruinée par sa base. En second lieu on peut demander à l'auteur de prouver que le chef est vraiment regardé dans le système patriarcal comme le père, comme le géniteur, de sa tribu, ou, pour être exact, de son clan; car le patriarcat, s'il est un système politique, n'est pas par cela même un système généalogique. Enfin le chef est de son vivant, dit S. Hartland, l'Homme-Lion; mais rien ne prouve qu'il le soit encore après sa mort, car à ce moment le clan a besoin d'un véritable Homme-Lion, vivant, en qui s'incarne la vie du clan; l'Homme-Lion mort, c'est son successeur au poste de chef qui devient l'Homme-Lion à son tour. A quoi bon par suite supposer que la réincarnation dans le lion est le privilège du chef, puisque cette réincarnation n'importe pas à la conservation de la société, à la défense contre le lion, au succès des ensemencements, ou d'une guerre, etc. L'hypothèse de S. Hartland n'est donc pas « le chaînon qui relie le totémisme au culte des ancêtres ».

M. N. W. Thomas [1] a contrôlé la théorie de S. Hartland au moyen des faits betsileo décrits par le P. Abinal; il conclut au rejet de cette théorie pour Madagascar et préfère voir dans ces faits un cas de transformation du totémisme en zoolâtrie. Il admet simplement que « les Malgaches émergent, comme les Bantous, d'une période totémique »; on peut donc faire à M. Thomas le reproche qu'il fait lui-même à S. Hartland : « de finir par où il aurait dû commencer ». D'abord, il n'a pas recherché si d'autres autorités affirmaient également que le *fanany* n'est que la réincarnation des chefs de famille; il ne s'est pas demandé dans quel sens le P. Abinal employait les mots de tribu, de caste, de clan et de famille; et surtout il a admis sans discussion que la réincarnation est une survivance ou une transformation du totémisme. Or cette opinion est

1. Note publiée dans *Folk-Lore*, 1901, pp. 341-343. Le document consulté est un article du P. Abinal dans les *Missions catholiques* de 1880, article reproduit sans autre indication dans *Vingt ans à Madagascar*.

des plus discutables. D'ailleurs l'étude scientifique, approfondie, du totémisme ne fait que commencer puisque J. G. Frazer lui-même s'est vu obligé de citer [1] pour les approuver les paroles suivantes de M. C. Haddon : « ce qui est décrit en un endroit comme du totémisme peut fort bien être essentiellement différent de ce qui est appelé totémisme ailleurs ».

Cette opinion du professeur Haddon doit être admise sans réserves ; c'est pourquoi il est préférable de parler, non du *totémisme*, mais du *nyarongisme* des Indonésiens, du *nagualisme* des Amérindiens centraux, du *sibokisme* des Bantous, etc. [2].

Comme d'autre part il est absolument contraire à la véritable méthode scientifique d'expliquer un phénomène en lui appliquant sans enquête préalable le nom de *survivance*, il ne saurait être question non plus, pour le moment, de survivances totémiques à Madagascar [3]. De toutes manières on se voit obligé d'attendre la connaissance de faits nouveaux. La recherche locale devrait porter d'abord sur le nom générique, s'il en est un, qu'on donne à l'animal taboué ; et surtout il faudrait déterminer si les tabous concernant des animaux et des végétaux ont force de loi pour des individus ou pour des groupements (famille, clan, tribu). Le totémisme étant essentiellement une *religion de clan*, il ne

1. *Man, loc. cit.*, p. 136.

2. Les Malgaches n'ayant pas, à ce qu'il semble, de terme générique pour désigner l'animal qu'ils respectent, on ne saurait appliquer à Madagascar la théorie de M. Haddon (*Proceedings of the British Association*, 1902) reprise par A. Lang (*Origin of Totem Names and Beliefs*, Folk-Lore, 1903 et chap. VIII de *Social Origins*, London, 1903, pp. 131-175) pour qui le totémisme dérive d'un surnom du type Les-Mangeurs-de-Tortue. Cf. la discussion de cette théorie dans la Revue de l'Histoire des Religions, 1903, n° 6, pp. 397-399.

3. J. Sibree, *Madagascar before the conquest*, London, 1896, p. 163, se contentait de remarquer à propos des tabous alimentaires concernant le perroquet gris et le coucou chez les Sakalava : « D'aucuns ont pensé que nous avons affaire ici à une *survivance du système totémique*, mais le sujet a besoin d'une étude ultérieure ».

pourra être parlé de totémisme à Madagascar tant que la relation du tabou animal ou végétal avec le clan n'aura pas été déterminée.

Toute cette discussion ne porte que sur la première explication, suivant laquelle l'animal est regardé comme l'ancêtre générateur ou le frère du clan humain. Il a paru ensuite impossible ou peu naturel aux Malgaches que des hommes fussent apparentés directement à des animaux ; ils ont donc interprété leurs croyances traditionnelles; ils ont intercalé la notion de métamorphose : d'où les explications de la deuxième série que j'appelle totémiste (?) rationalisée. Cette manière de procéder est assez connue et a été appliquée par bien des peuples. Mais il ne semble pas permis de retourner la proposition et de dire que partout la croyance à la descendance du clan d'un homme métamorphosé en animal est une preuve directe d'un totémisme en voie de transformation.

Elle peut également venir d'anciennes croyances à la réincarnation des ancêtres dans des animaux, croyance assez répandue à Madagascar, qui s'exprime par le troisième groupe d'explications, et qui n'a rien de commun avec la métempsycose telle qu'on la conçoit couramment. Voici par exemple ce que dit Guillain en parlant des Sakalava septentrionaux : « Ils croient à la métempsycose et ne sont même pas étrangers au dogme des peines et des récompenses; car ils disent que les âmes des justes reviennent en d'autres corps humains, tandis que celles des méchants prennent la forme d'animaux immondes, tels que caïmans, serpents, etc. » [1]. En ce qui concerne le sens donné au mot *immonde*, Guillain est manifestement dans le faux; *immonde* équivaut ici à *impur*, c'est-à-dire à tabou, à sacré ; de même, la moralité des diverses réincarnations est affirmée par lui, mais par lui seul; *juste* et *injuste* devraient être définis ; de

1. M. Guillain, *Documents* etc., Paris, 1840, p. 165.

tout le passage je ne retiendrai qu'une expression qui pourrait être exacte à certains égards : celle de *métempsycose*.

Elle contient la notion d'âme. En sorte que le problème se formule ainsi : sont-ce les âmes — et quelles âmes — des morts — et de quels morts? — qui se réincarnent en des corps animaux?

La réponse semblera de prime abord assez simple. Le P. Abinal ne dit-il pas : « La foi à la métempsycose n'est pas moins universelle [que celle à une descendance animale]. Tous les naturels, à très peu d'exceptions près, admettent qu'il est des individus, des peuplades mêmes, dont l'âme émigre à la mort pour aller se fixer dans le corps d'une bête; mais les Betsileos et certaines familles éparses sur quelques points de l'île sont les seuls à croire au passage de leur propre âme dans le corps d'un animal. Chaque âme de Betsileo a son domicile assigné d'avance, en raison de la race et de la position sociale de l'individu qu'elle animait de son vivant. Les nobles voient leur âme entrer dans le corps des *fanano* ou serpents boas ; celles des roturiers vont se loger dans le corps des caïmans ; les *lona*, espèce d'anguilles reçoivent les âmes du petit peuple » [1].

Je ne chercherai pas comment le père Abinal réussit à distinguer le petit peuple des roturiers, ni pourquoi il ne spécifie pas davantage de quelle manière s'opère la transmigration de ces âmes inférieures ; en ce qui concerne les nobles, il a soin d'ajouter [2] : « Il faut savoir que tout individu noble n'est pas pour cela même appelé à subir la merveilleuse transformation dont nous avons parlé : c'est le privilège des seuls chefs de famille. Une fois devenus *fanano*, ils donnent asile aux âmes de leurs nombreux rejetons, de telle sorte qu'un seul boa peut servir de demeure à une foule d'âmes »,

Si cependant l'on ajoute que selon les Betsileo certaines âmes ne parviennent pas à effectuer complètement leur trans-

1. Abinal-La Vaissière, *Vingt Ans à Madagascar*, p. 242.
2. *Ibidem*, p. 244.

migration et reçoivent un avorton de corps humain nommé *kinoly* [1]; que les âmes des malfaiteurs et des scélérats se promènent dans l'espace et s'incorporent dans les Maladies et les Douleurs; que d'autres âmes encore vont dans des agneaux blancs; que les âmes des sorciers-médecins vont dans le petit nain *kalanoro;* et qu'à la mort des animaux-réceptacles les âmes qu'ils logeaient vont soit à Ambondrombe, séjour des morts, soit on ne sait où [2] — on constate que les conceptions des Betsileo manquent et de simplicité et de cohésion. Ceci n'est pas pour étonner sans doute; mais au moins faudra-t-il éviter de prendre dans Abinal ce qui convient à une théorie *a priori,* en dédaignant ce qui ne cadrerait pas avec elle.

Il faut donc tenir compte des conceptions betsileo sur la pluralité des âmes : *miroa* selon les uns, c'est la pénombre; selon d'autres, c'est cette nuance légère et indécise qui se trouve entre l'ombre et la pénombre, et c'est l'opinion la plus générale. A la sortie du corps, l'âme s'appelle à la fois *miroa* et *matoatoa* ou encore *avelo;* l'âme d'un malfaiteur dans l'Imerina est l'*angatra;* dans les provinces ce mot désigne un lutin, un mauvais génie; et les âmes des sorciers sont les *lolo.* L'âme peut s'envoler sans que mort s'ensuive, car elle n'est pas le principe vital : l'opinion la plus générale est qu'elle quitte le corps de l'homme un an avant la fin de sa vie; d'autres disent onze mois, et d'autres treize lunes [3].

Qu'est-ce donc qui se réincarne dans les crocodiles, serpents, anguilles, etc.? Est-ce l'âme-ombre-pénombre? Mais elle quitte le corps avant la mort, et les rites betsileo sont destinés, non pas à fixer l'âme ou le cadavre dans la tombe, mais à faire naître dans le liquide putride le ver qui deviendra *fanany;* d'ailleurs, suivant certains témoignages [4], le fanany

1. Cf. encore sur les kinoly, G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar*, fasc. I, Paris, 1891, p. 28, note.
2. Abinal-La Vaissière, *loc. cit.*, pp. 247-248.
3. *Ibidem*, pp. 211-212.
4. Cf. notamment J. Sibree, *Remarkable Ceremonial at the Decease and*

se conserve en un endroit et le cadavre en un autre. Tout porte à croire que ce qui se réincarne, c'est le *principe vital* et que si aujourd'hui — en admettant que les missionnaires n'aient pas christianisé les expressions malgaches — on dit que c'est l'âme qui se réincarne, cela tient à une simplification de concepts. On ne saurait donc, à mon avis, parler de métempsycose à propos des Betsileo. Quant aux Sakalava, leur animisme devrait d'abord être prouvé et exposé en détail.

Comment maintenant concevoir les rapports entre cette croyance à la réincarnation du principe vital et les croyances à base totémique? On a vu que le fanany est toujours conçu sous forme d'animal rampant ou muni de très petites pattes [1]; suivant Abinal il ne peut jamais être que la réincarnation des nobles; il ne serait donc qu'un protecteur de caste; mais selon Shaw [2] il y aurait à distinguer parmi les nobles : ceux de haut rang auraient seuls droit au *fanany*, les nobles inférieurs se transformant en crocodiles et les roturiers en monstres bizarres comme les *kinoly* (êtres à longs bras et à longues jambes sans estomac) les *hako* (êtres couverts de longs poils et ayant les yeux rouges), les *anakala* (sortes de nains); par contre M. Grandidier affirme que anciennement tout le monde se réincarnait dans des fanany [3]. Or les rites qui assurent la réincarnation dans le fanany sont absolument isolés à Madagascar; on ne leur connaît même pas d'analogues dans le monde entier; Leo Frobenius [4] leur a vainement cherché des parallèles véritables en Océanie, en

Burial of a Betsileo Prince, trad. du malg., Ant. Ann., n° XXII (1898), p. 198 et p. 208.

1 Cf. le chapitre sur les reptiles (lézard, serpent, crocodile) et les poissons (anguille).

2. Shaw, *The Betsileo*; *Religious and Social Customs*, Ant. Ann. Rep. p. 411.

3. A. Grandidier, *Des Rites funéraires chez les Malgaches*, Revue d'Ethnographie, 1886, p. 231.

4. L. Frobenius, *Die Weltanschauung der Naturvölker*, Iéna, 1899, p. 231.

Malaisie et en Afrique; les analogies qu'il a notées sont des plus lointaines et des plus superficielles.

Pour comprendre ces rites, il faut se rappeler que les Malgaches, comme beaucoup de demi-civilisés, ne distinguent pas entre le ver, l'anguille et le serpent d'une part, entre le lézard et le crocodile de l'autre; pour eux une anguille est un grand ver, un serpent est un grand ver ou une grande anguille, un crocodile est un grand lézard ; les recherches de Frobenius ont de plus démontré[1] que les demi-civilisés confondent facilement le lézard et le ver et regardent le lézard comme un ver évolué ou le ver comme un lézard sans pattes et n'ayant pas encore atteint son développement normal. Ainsi s'explique le double sens du mot *fanany* qui désigne suivant les uns, un ver ou un serpent et suivant d'autres un lézard ou même un crocodile. Le crocodile et le serpent sont des animaux l'un redoutable, l'autre considéré comme tel; les très gros crocodiles et les très gros serpents (boas, pythons) étant plus puissants que les petits, il est logique que les plus puissants des hommes (nobles) se réincarnent dans les plus puissants de ces animaux; d'où l'attribution, aussi, des anguilles et des lézards aux roturiers. Le rite a pour but, cela est dit expressément, de sélectionner les vers les plus gros qui deviendront les serpents les plus gros. Or on ne rencontre que rarement de gros serpents; et cependant il meurt souvent des membres d'une famille puissante : on a donc admis qu'un même python incarnait plusieurs ancêtres. Mais cette notion du serpent réceptacle multiple n'est, selon moi, que relativement récente : peut-être même est-ce aux questions du P. Abinal qu'elle doit d'avoir été conçue, puisque ni Richardson, ni Shaw, ni Sibree n'en parlent.

Ainsi le mot *fanany* désigne l'*espèce reptile,* de même que *vorona* est le terme commun pour les oiseaux; *fanany* ne correspond en aucune manière aux termes spéciaux de *totem*,

1. *Loc. cit.*, pp. 58 sqq.

de *nagual*, de *nyarong* ou de *siboko* ; tout au plus pourrait-on le rapprocher du mot zoulou *ihlozi* qui s'applique tant aux serpents ordinaires qu'aux serpents qui sont des siboko.

Le fanany est-il un totem ? Il semble bien difficile de l'admettre, puisque tous les membres d'une même famille noble ou non, ne sont pas donnés comme apparentés à tous les individus de l'espèce fanany, mais seulement à certains d'entre eux qui se reconnaissent à leur robe et à leur couleur ; il n'est pas dit non plus que les individus apparentés à un même fanany ne peuvent pas se marier entre eux ; et il n'y a pas à passer par des rites d'initiation pour acquérir le droit de se réincarner dans un fanany.

Le fanany n'étant pas un totem, on peut faire deux suppositions : ou bien que c'est un ancien totem, une survivance totémique ; ou bien que c'est un totem en voie de formation. L'une et l'autre de ces hypothèses peuvent se soutenir. Ainsi l'on remarquera que l'idée de descendance animale est commune chez les Betsileo et que les membres des familles royales locales se rattachent, ou prétendent se rattacher, à un tronc commun ; le fanany aurait été jadis le totem de la famille qui, par fragmentations et essaimages successifs, s'est placée à la tête des divers groupements roturiers. La localisation de chaque sous-famille royale aurait provoqué la localisation de son protecteur animal ; en même temps que s'affaiblissait le lien de parenté entre les diverses sous-familles royales betsileo, se serait affaiblie la conscience d'une parenté spécifique avec les fanany.

On pourrait, d'autre part, penser que si actuellement les fanany sont connus individuellement comme ancêtres et protecteurs chacun d'une famille spéciale, l'augmentation de la population et la fusion de plusieurs familles ayant droit à des fanany tendra à centraliser, si je puis dire, tous ces fanany en un seul, qui sera le représentant de tous les autres ; ce fanany idéal serait le fanany-espèce, auquel un groupement humain très étendu se jugera apparenté ; par abstraction serait ensuite conçue la notion d'espèce animale et pré-

paré le totémisme. On aurait ainsi un argument à faire valoir en faveur de la théorie de A. Wilken, reprise récemment par E. Tylor[1], pour qui le totémisme dérive du réincarnationisme.

Mais je crois inutile de discuter déjà les diverses hypothèses possibles relatives au fanany; en réalité l'on est très mal documenté; on possède des descriptions détaillées des rites, mais on ne sait exactement ni quels sont les individus ou les familles qui ont droit à se réincarner sous forme de fanany, ni la relation du fanany avec l'âme, la force vitale et le cadavre, ni celle du fanany avec les réincarnations en d'autres animaux, ni, surtout, la place qu'il occupe dans la zoolâtrie betsileo en général; les Betsileo se croient apparentés à d'autres animaux qu'au fanany, au crocodile, à l'anguille, au mouton par exemple : pourquoi, ayant inventé des rites spéciaux pour la réincarnation dans le fanany, n'en ont-ils point élaboré pour le crocodile et l'anguille d'une part — pour le mouton-ancêtre de l'autre? Lorsque M. N.-W. Thomas pense[2] que les faits betsileo sont une transition du totémisme à la zoolâtrie, il oublie à la fois que le totémisme est déjà de la zoolâtrie et que la zoolâtrie existe aussi chez les Betsileo en dehors et à côté du fanany-serpent.

On trouve en outre à Madagascar la thériolâtrie proprement dite. C'est dans la catégorie des rites thériolâtriques que je range les cérémonies qu'on accomplit lors du jugement du crocodile. Le caractère thériolâtrique — et non totémique — du respect témoigné au crocodile n'a pas besoin, je crois, d'être longuement démontré. Il se peut que dans certains cas particuliers le crocodile soit un totem; peut-être en est-il parfois ainsi même à Madagascar. Mais

1. E.-B. Tylor, *Remarks on Totemism*, Journ. Anthr. Inst., t. XXVIII (1898), pp. 138-148 ; cf. la critique de A. Lang, *Social Origins*, London, 1903, pp. 150-151.

2. *In* Folk-Lore, 1901, pp, 341-343. M. Thomas ne connaissait que le passage d'Abinal cité plus haut p. 323, sur le fanany réceptacle multiple.

d'une manière générale, le crocodile est craint et respecté pour les mêmes raisons que le tigre, le lion ou l'ours, parce que c'est un animal féroce et intelligent, ou qui semble tel; c'est pourquoi les actes de respect sont à Madagascar les mêmes qu'en Indonésie, dans l'Inde ou en Afrique [1].

Quant aux cérémonies concernant la baleine et la tortue elles paraissent avoir un caractère à la fois religieux et économique; elles présentent ainsi quelque analogie avec les cérémonies totémiques des Australiens Centraux et de certains Néo-Guinéens. Il s'agit là d'animaux dont la chair est estimée; l'animal étant gros, une seule pêche donne de quoi nourrir beaucoup de gens; et les résidus (huile, écaille) ont une valeur marchande ou d'usage constante. Les indigènes ont donc tout intérêt à ce que les animaux ne s'éloignent pas de la région et, d'autre part, à ce qu'ils se laissent prendre. D'où des rites de propitiation, de coercition et de fixation que des tabous renforcent par la crainte d'une sanction surnaturelle. Il n'y a pas trace, dans les renseignements pourtant détaillés qu'on a sur la pêche de la baleine et de la tortue à Madagascar, d'allusions à une théorie de descendance ou de protection animale; les cérémonies ont pour but unique de garantir la réussite des opérations des hommes [2]. D'autre part, il n'est pas dit non plus que les âmes ou les forces vitales des

1. Cf. pour la comparaison : J. G. Frazer, *The Golden Bough*, London, 1900, T. II, pp. 389-393; Ch. Hose et W. Mac Dougall, *The Relations between Men and Animals in Sarawak*, Journ. Anthr.-Inst., T. XXXI (1901), pp. 186-190.

2. Rien n'autorise à passer, comme l'a fait M. Frazer (*Observations on Central Australian Totemism*, Journal of the Anthropological Institute, T. XXVIII (1899), pp. 281-286 et notamment p. 282), de l'idée de garantie de la nourriture à l'idée de parenté. Suivant M. Frazer, chaque clan avait à l'origine pour fonction de veiller à ce qu'un certain animal demeurât en quantité suffisante pour alimenter tous les autres clans de la tribu : « ceux qui avaient pour totem le kangourou devaient s'arranger pour qu'il y eût toujours abondance de kangourous ». Certains rites, en effet, sont des rites de conservation et de multiplication de l'espèce animale dans un but alimentaire; mais comment en serait-on arrivé à croire à une parenté avec l'animal? M. Frazer ne l'explique pas et l'on ne voit pas la nécessité d'une évolution d'idées de ce genre puisque des procédés rituels, d'ordinaire sympathiques, et des tabous suffisent à procurer le résultat désiré.

pêcheurs ou de leur famille se réincarnent dans les baleines ou les tortues; celles-ci ne sont pas davantage données comme la demeure de divinités. C'est bien à une zoolâtrie simple, à une zoolâtrie économique, si je puis dire, que l'on a affaire dans les cas de la baleine et de la tortue.

On voit que l'étude des tabous alimentaires et des légendes qui ont pour objet de les expliquer, et enfin celle des rites de toutes sortes qui s'adressent à des animaux montre la coexistence dans l'île de la thériolâtrie, de la zoolâtrie à portée économique, du réincarnationisme de la force vitale et — peut-être — d'un totémisme atténué. Pour savoir au juste à quoi s'en tenir sur la signification originelle de ces tabous, il suffirait d'entreprendre une enquête directe dans quelques localités, en tenant compte des liens de parenté qui unissent tous les individus soumis à un même tabou alimentaire, et de recueillir des légendes explicatives. On pourrait alors rechercher si les Malgaches se rapprochent, à ce point de vue spécial, des Bantous ou des Malayo-Polynésiens.

APPENDICE

Je range dans cet Appendice un certain nombre de fady que divers observateurs ont recueillis en faisant abstraction de l'ensemble d'idées et de coutumes qui les nécessitent. La majorité de ces tabous sont sympathiques; d'autres, connus ailleurs, s'expliquent aisément; pour quelques-uns cependant une interprétation exacte ne saurait encore être donnée.

Beaucoup de voyageurs se sont extasiés sur l'exquise *politesse* des Malgaches qui leur fait s'excuser en des formules variées et répétées toutes les fois qu'ils passent devant quelqu'un, surtout devant un étranger ou un noble. Or ces excuses ne sont pas de la politesse : elles ne le sont qu'en puissance. Ce sont en réalité des rites destinés à repousser les calamités qu'on fait naître en coupant le chemin, le rayon visuel ou l'haleine de quelqu'un. D'où les formules « laissez-moi passer ; excusez-moi de passer » auxquelles J. Sibree [1] ne trouve pas d'explication. De même, l'hospitalité dont on use envers un étranger, n'est pas, on l'a vu, un acte de simple politesse.

Il est fady de *cracher* en passant auprès de quelqu'un [2]; selon Flacourt, un nègre (roturier) qui crachait par mégarde sur autrui était passible d'une amende [3]; ces tabous s'expliquent par l'action soit prophylactique et purificatrice, soit contagieuse de la salive et de l'acte de cracher [4].

1. J. Sibree, *Madagascar before the conquest*, London, 1896, p. 186. Cf. une de ces formules plus haut, p. 13.
2. F. H. Standing, *Malagasy Fady*, Ant. Ann., n° VII (1883), p. 79.
3. Flacourt, *Relation de la Grande Isle Madagascar*, Paris, 1661, p. 99.
4. Cf. une étude comparative des croyances sur la salive par E. Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, London, 1895, T. II, pp. 258-276.

Chez les Sakalava du Menabe, il est fady de *boire* dans une rivière en amont de quelqu'un [1] afin, probablement, de ne pas l'exposer à la contagion. Dans l'Imerina il ne faut jamais boire d'eau qui a été rejetée dans le *sinibe*, sorte de vase à eau de grande taille qu'on trouve dans toutes les maisons [2]. Chez les Mandiavato, tribu antimerina, il faut, avant de boire à une source, planter un nœud de paille près de la source [3], afin, probablement, de ne pas offenser les Vazimba qui, on l'a vu, sont les protecteurs attitrés des tombeaux, des sources et des cours d'eau ; c'est pourquoi dans tout l'Imerina il ne faut pas s'agenouiller pour boire à une source, car ce geste offense les Vazimba [4]. Chez les Betsileo, quiconque reçoit à boire d'un noble ne doit pas toucher le vase à boire de ses lèvres [5]; c'était d'ailleurs une coutume générale sur le plateau central de ne boire qu'en se versant de haut le liquide dans la bouche [6]; chez les Bara, il est interdit sous peine de mort ou d'amende, de se servir des cuillers, des assiettes ou des vases à boire d'autrui [7] ; ces fady s'expliquent par la crainte de la contagion et ont pour but, dans le cas betsileo, de protéger la sainteté des nobles.

Les Betsileo regardent comme dangereux de rappeler par son nom quelqu'un qui s'en va puiser de l'eau : « on pense que l'appelé mourrait subitement; s'il est absolument nécessaire de le faire revenir, il faut le maudire « Puisses-tu te casser la nuque ! Puisse ta langue se fendre ! Puisses-tu être frappé par la foudre ! Puissent tes organes éclater ! Puisses-tu mourir instantanément ! » Ainsi injurié, disent les Betsileo, les dieux ne feront pas attention à lui, ces dieux qui sont jaloux du respect des hommes [8] » ; les *dieux* dont il s'agit sont peut-être les Vazimba ;

1. G. H. Smith, *Among the Menabe*, London, 1896, p. 55. Cf. la fable du loup et de l'agneau.
2. Standing, *loc. cit.*, p. 65.
3. Lt. Lévesque, *Le cercle d'Anjozorobe ou Pays des Mandiavato*, Notes, Rec., Expl., 1899, T. II, p. 1445.
4. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 65.
5. J.-H. Haile, *Betsileo Home Life*, Ant. Ann., nº XXIII (1899), p. 239. Cf. plus haut, pp. 83 et 84.
6. W. Ellis, *History of Madagascar*, London, 1830, t. I, p. 209.
7. H. W. Little, *Madagascar, its History and People*, London, 1884, p. 221.
8. J.-H. Haile, *Some Betsileo Ideas*, Ant. Ann., nº XXIV (1900), p. 398.

le procédé d'immunisation repose sur la croyance à l'effet du contraire sur le contraire.

Il est fady de *manger* debout (sanction : famine), couché (sanction : le père ou la mère du violateur suffoquerait), avec le chapeau sur la tête (sanction : on deviendrait chauve) ; il est fady de heurter le plat où l'on mange (famine), de heurter quelqu'un avec la grande cuiller dont on sert pour servir le riz à la ronde (l'individu heurté se changerait en bête [1]), de placer cette grande cuiller en travers sur la marmite (maladies) ; il ne faut pas faire passer derrière son dos de la nourriture à quelqu'un (famine), ni que des gens se jettent l'un à l'autre des aliments cuits (furoncles), ni se mettre pendant le repas les mains sous son lamba (maigreur), ni extraire la moelle des os (mal aux dents), ni battre des mains en mangeant (maladies aux bras) ; d'aucuns ne doivent pas manger de gourdes fendues d'elles-mêmes (maladies), ni de riz rejeté dans le vase où on l'avait cuit (maladies), ni de grains de riz qui ont servi de monnaie (famine), ni quoi que ce soit qui aurait été haché sur un trépied de fer (chûte des dents), ni de citrons, de pommes de pin, de poivre, de gingembre, etc. quand ils sont affamés, car ces aliments augmentent la faim et rendent malade [2]. Il est probable qu'en cherchant on trouverait encore bien d'autres tabous de ce genre.

Il faut se garder de *brûler* un nœud ou une corde car cela fait enfler les genoux [3]. Il est fady pour le maître d'une maison de brûler le vieux chaume du toit [4]. Il ne faut pas brûler un billot (*akalana*), ni un mortier (de bois) à riz (*laona*) ; si pourtant on l'a fait, il suffit d'envoyer un petit morceau du mortier à chaque voisin pour avoir le droit de se servir du reste du bois sans avoir à redouter de mauvaises conséquences [5].

Chez les Sakalava il ne faut pas *passer par dessus* le fagot de bois à brûler de quelqu'un [6] ; et on a vu que chez les Bara l'acte de passer par dessus quelqu'un ou par dessus la jambe d'un individu étendu à terre entraînait de graves pénalités [7]. Fla-

1. Cf. pp. 172 et 221 la métamorphose de Rajako.
2. H. F. Standing, *loc. cit.*, pp. 64, 65, 66.
3. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 78.
4. *Ibidem*, p. 79.
5. *Ibidem*, p. 63.
6. G. H. Smith, *loc. cit.*, p. 55.
7. Cf. p. 33.

court [1] disait déjà : « Si vn Nègre passe par dessvs un autre qui est assis à terre ou par svr ses iambes sans luy parler il sera *voasazé*, c'est-à-dire amendable ».

On a vu à plusieurs reprises que l'acte de *heurter* ou de choquer quelque chose ou quelqu'un était dangereux ; il ne faut pas frapper à la porte car cela ferait abandonner la maison [2].

Il ne faut pas *se laver* les mains dans de l'eau de riz car elles blanchiraient et deviendraient le siège de maladies [3].

Chez les Sihanaka, il est des familles qui ne peuvent pas *vendre* d'œufs, et d'autres qui ne peuvent rien vendre de ce qu'elles ont hérité, sinon les bestiaux [4]. Il est fady, dans l'Imerina, d'employer l'argent gagné en vendant une vache à acheter un mouton, en vendant une oie à acheter un poulet, en vendant un esclave à acheter un chien [5]. Il est fady de mentir en vendant de la soie indigène ; ce fady ne s'applique pas à d'autres objets ; voler de la soie indigène (*landy*) rend aveugle [6].

Douliot remarque que sur la côte ouest (Sakalava) il est fady de mettre du sel dans le *lait* car cela fait mourir la vache qui l'a fourni [7] ; ce fady existe aussi chez les Sakalava du Sud et les Mahafaly suivant Torquenne qui dit encore qu'en apportant le soir du lait à un voisin il faut lui porter en même temps un morceau de braise [8].

Aux tabous de pêche cités plus haut [9] on peut ajouter les suivants : pour quelqu'un qui va à la pêche il est fady d'emporter des pièces de monnaie, de parler de nobles (*andriana*), de manger de la viande, de partir l'estomac plein, car il s'exposerait à revenir bredouille [10]. F. Coignet [11] nous dit des Sakalava que « pour réussir à la pêche ils font vœu de laisser croître leur barbe,

1. Flacourt, *loc. cit.*, p. 99.
2. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 78.
3. *Ibidem*, p. 69.
4. K. P. Mackay, *loc. cit.*, p. 303.
5. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 78.
6. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 68.
7. Douliot, *Voyage à la côte ouest de Madagascar*, Paris, 1897, p. 62.
8. Torquenne, *Étude sur la province de Tuléar*, Notes, Reconn., Expl., 1899, p. 114.
9. Cf. pp. 154-6, 252-7, etc.
10. H. F. Standing, *loc. cit.*, p. 69.
11. F. Coignet, *Excursion sur la côte Nord-Est de l'île de Madagascar*, Bull. Soc. Géogr. Paris, 1867, p. 358.

de se priver pendant un certain temps des plaisirs de l'amour, de ne manger que de certains mets; ils tiennent généralement leurs serments et l'on peut très rarement leur faire enfreindre les lois qu'ils se sont imposées à leur sujet ».

N'ayant pu me procurer les nos XX (1896), XXII (1898) et XXIII (1899) de l'*Antananarivo Annual* que pendant l'impression de ce livre, je me vois forcé de rejeter en appendice un certain nombre de faits intéressants, en renvoyant aux pages où sont étudiés des faits connexes.

Page 44 : *réception de l'étranger*. C. Collins [1] étant arrivé dans un village tanala, on lui assigna comme demeure la case bâtie au centre de la place [2] : « les jeunes gens et les jeunes filles s'assemblèrent à l'une des extrémités du village et suivirent à pas mesurés la rue jusqu'à son débouché sur la place; là ils se divisèrent en deux groupes qui passèrent de part et d'autre de la case tout en chantant et en battant des mains de toutes leurs forces. Arrivés à l'autre bout du village, ils revinrent sur leurs pas et continuèrent de la sorte pendant des heures pour faire honneur à l'étranger. » Cette cérémonie présente assez d'analogies avec le rite bien connu de la circumambulation pour permettre de l'interpréter comme un rite d'agrégation ayant pour effet de lever l'interdit qui atteint tout étranger.

Les Betsimisaraka semblent reconnaître à tout passant et à tout étranger un droit à être nourri et aidé; du moins une légende traduite par J. Sibree [3] explique pourquoi « les Betsimisaraka ne refusent jamais de donner de quoi manger à qui en a besoin, mais ne donnent pas grand'chose aux membres de leur famille ni aux pauvres, mais bien à ceux qui passent et à d'autres gens. »

1. C. Collins, *A Tanala Village*, Ant. Ann., n° XXIII (1899), p. 350.
2. Il s'agit probablement de la *maison commune* ou *lapa*.
3. J. Sibree, *Some Betsimisaraka Folk-Tales and Superstitions*, trad. du malg., Ant. Ann., n° XXII (1898), pp. 215-216; on remarquera que la propriété personnelle des fruits de la terre, même cultivés (riz, manioc, maïs, patates, etc.), n'est pas admise par les Betsimisaraka qui regardent comme méchant et égoïste celui qui veut s'approprier exclusivement les végétaux comestibles qu'il a fait pousser: *ibidem*, p. 215.

Page 56 : *lèpre*. Visitant une léproserie, G. Pearse [1] demanda aux lépreux quelle cause ils reconnaissaient à leur maladie; la plupart répondirent qu'ils l'avaient acquise par contact avec un lépreux; mais d'autres prétendirent qu'elle était une sanction : une vieille femme tanala dit qu'un jour elle avait violé le tabou qui interdit à tous les Tanala de manger du mouton et qu'elle avait été aussitôt atteinte de lèpre; une autre femme affirma qu'elle-même et bien d'autres personnes étaient tombées malades pour s'être baignées dans la source d'eau chaude d'Antsirabe, en pays imerina; un homme reconnut avoir mérité la lèpre pour avoir pelé avec un couteau puis mangé une figue de Barbarie, un autre encore pour avoir mangé en voyage un plat de viande contenant des *voan-kena*, sorte de concrétions qui se rencontrent parfois dans certaines parties de la chair, parties tabouées pour sa « tribu »; un autre devint lépreux pour avoir dédaigné le charme *mahavaly* [2] qui protège les propriétés. Les Zanakantitra, tribu antimerina, pensaient autrefois que quiconque mangeait des oignons serait sûrement atteint de lèpre; mais l'expérience quotidienne tend à détruire cette croyance que les vieillards conservent jalousement en s'expliquant l'immunité des jeunes par le dicton : « *vonton n'y odim-bazaha ireny — ils sont remplis de charmes de vazahas* (étrangers à l'île) [3]. » Sera également atteint de lèpre tout Betsileo qui vole des objets ou des fruits protégés par un *kiady* [4].

Page 64 : *impureté du cadavre et de tout ce qui est en relation avec lui*. Chez les Betsileo, aucune procession funéraire, qu'il s'agisse de nobles ou de roturiers, ne peut suivre les petits remblais (*valam-parihy*) qui séparent les champs de riz, ou longer des champs de riz, quand bien même ils seraient en jachère; il faut passer sur les larges digues servant de route (*tanety*), quels qu'en soient les détours [5]. Ainsi le voisinage du cortège funé-

1. G. Pearse, *Leprosy and Lepers in Madagascar*, Ant. Ann., n° XXII (1898), p. 186.

2. Cf. plus haut, p. 193.

3. H.-E. Clark, *The Zanakantitra tribe; its Origin and Peculiarities*, Ant. Ann., n° XX (1896), p. 453.

4. J. Sibree, *Remarkable Ceremonial at the Decease and Burial of a Betsileo Prince*, Ant. Ann., n° XXII (1898), p. 196, note.

5. J. Sibree, *Remarkable Ceremonial at the Decease and Burial of a Betsileo Prince*, trad. du malg., Ant. Ann., n° XXII (1898), p. 205. Cf. encore le pas-

raire agit à distance sur la fécondité de la terre et sur les végétaux; de plus le riz est un objet saint; il est dieu (andriamanitra [1]), et par suite toute cause de pollution doit en être tenue éloignée.

Page 70 : *tabous linguistiques consécutifs à une mort.* Partout, à Madagascar, suivant J.-T. Last, « il est très inconvenant de prononcer le nom d'un mort »; souvent les vivants changent de nom à la mort d'un parent, d'un ami ou simplement d'une personne honorablement connue; ainsi une femme nommée Nafeniko ayant perdu une de ses amies, qui d'ailleurs ne lui était nullement apparentée, et qui s'appelait comme elle, choisit un nouveau nom, celui de Ranja [2].

Page 80 : *propriété du chef.* Dans toutes les tribus de l'ouest et du sud on « respecte » beaucoup le chef et tout ce qui lui appartient; il suffit de dire qu'une chose est *an-donaka*, c'est-à-dire qui vient du *lonaka*, la maison royale, pour que personne n'y touche [3].

Page 90 : *prérogatives royales.* Dans l'ouest et le sud-ouest de l'île (Sakalava, Mahafaly, etc.), les chefs ont le pouvoir de tabouer, temporairement ou pour toujours, un certain nombre de mots et le peuple doit alors en créer de nouveaux. Ainsi Tompomana, roi des Sakalava du Sud, ayant visité la ville de Manombo où sont conservées les *reliques*, taboua à cette occasion beaucoup de mots dont J.-T. Last donne les suivants [4].

Mot taboué	Signification	Mot nouveau
Famaky	hache	Tsy avia mang'aa an-donaka
Lehilahy	homme	jaojao
Mahay	savoir	mahakasa
Balanazo	cassave	majera
Koso	porc	fitso
Tseky	citrouille	besenta, tsilabaky
Renaiky	enfant	betiky

sage de W. Ellis, *History of Madagascar*, London, 1839, t. I, pp. 241-242, et celui de J. Sibree, cité p. 60, note 1 du présent livre.

1. Cf. plus haut, p. 298.

2. J.-T. Last, *Salutations and other Customs among the Malagasy, chiefly the South-Western Tribes*, Ant. Ann., n° XXIII (1899), pp. 324 et 325.

3. J.-T. Last, *Salutations*, etc., *loc. cit.*, p. 323.

4. J. T. Last, *Salutations*, etc., *loc. cit.*, p. 324.

Page 96 : *Ongles et sang des nobles.* Il y a chez les Betsileo une caste spéciale d'individus (hommes et femmes) taboués ; ce sont les *Olom-pady* (gens-fady) qui se divisent en quatres groupes. Le second est celui des *Ramanga* (litt. *sang-bleu*); « ce sont ceux qui ont pour fonction de manger les ongles et le sang des nobles ; ils se recrutent parmi les esclaves (*tsianolonkafa* = qui n'appartient pas à autrui) ou parmi les affranchis qui peuplent le village d'Ambatoreny. Lorsque les nobles coupent leurs ongles, les déchets, sans en excepter le moindre fragment, sont recueillis soigneusement et avalés par les *ramanga*. Si ces déchets sont trop grands, on les coupe en petits morceaux de manière à ce qu'ils puissent être avalés facilement. Si un noble se blesse, par exemple en se coupant les ongles, en marchant ou autrement, de telle sorte que le sang se mette à couler, les *ramanga* viennent au plus vite et sucent le sang jusqu'à ce qu'il n'y en ait plus. Les nobles les plus élevés en rang ne se séparent guère de ces *ramanga ;* et si, par hasard, il n'en est point de présents, on conserve soigneusement les ongles et le sang, pour les faire manger par les *ramanga*. Il n'y a point de noble de haut rang qui n'observe soigneusement cette coutume [1] ».

Page 100 : *rites funéraires.* Les cercueils et les tombeaux royaux sont, chez les Betsileo, construits avec le bois d'un arbre spécial ; la forêt ou poussent ces arbres est tabouée et mise sous la garde de la troisième catégorie d'*olom-pady* ; seuls ils ont le droit de toucher à l'échelle, construite par eux avec ce bois spécial, qui donne accès aux cavernes funéraires [2].

Page 103 : *deuil à la mort d'un chef provincial.* Le roi Betsileo Rajoakarivona étant mort le 8 avril 1892, on fit, suivant l'usage, pourrir son cadavre, on aida à la formation du fanany du défunt, on attendit le message de la reine de Tananarive dont il était le sujet, et le 15 août les principaux personnages de la tribu et de la famille se réunirent pour régler les détails du deuil : les prescriptions édictées après de longues discussions sont intéressantes parce qu'elles sont un compromis entre les anciennes coutumes, très compliquées, et l'esprit nouveau de simplification. Il fallut se revêtir de nattes au lieu de lamba, attacher ces nattes à la taille

1. J. Sibree, *Remarkable Ceremonial*, etc., *loc. cit.*, pp. 195-196.
2. *Ibidem.*, p. 196.

en laissant la poitrine découverte, ne plus porter de chapeaux, se décoiffer (femmes), s'abstenir de tisser de la soie, de fabriquer des poteries ou de construire des maisons d'argile, terminer au plus vite les maisons commencées mais n'en point élever de nouvelles, ne pas faire de bruit en travaillant aux champs ; quiconque n'exécutait pas ces prescriptions était frappé par les anciens domestiques et esclaves de Rajoakarivony et forcé de se soumettre à l'ordre donné ; même les membres de tribus voisines, venus au marché, étaient traités de cette manière [1].

Page 104 : *gardiens des tombeaux royaux betsileo*. Ces gardiens constituent le premier groupe des *olom-pady* dont il a été parlé ci-dessus ; ils se recrutent indifféremment parmi les esclaves et les affranchis [2].

Page 107 : *tabous linguistiques betsileo*. L'auteur de l'article traduit par J. Sibree [3] sur les funérailles d'un chef betsileo donne comme mots taboués : *manaranara*, froid, et *mitrambo*, qui se nourrit lui-même, pour *marary*, malade.

Page 110 : *mots taboués du vivant du chef*. La réglementation de ces tabous est assez compliquée chez les tribus du Sud et du Sud-Ouest de l'Ile. Du texte un peu obscur de J.-T. Last il semble ressortir qu'il existe chez ces tribus : *a*) des mots qui ne s'emploient qu'en parlant du chef suprême, roi ou reine, de chaque tribu : au lieu de *malade* on dit *chaud* ; au lieu de *mort*, *brisé* ; au lieu de *enseveli*, *caché* etc. ; *b*) puis viennent les mots ne s'appliquant qu'aux membres de la famille royale et aux chefs secondaires : au lieu de *mort* on dit *manquant*, etc. ; *c*) puis viennent les mots s'appliquant en même temps qu'au roi, aux membres de la famille royale et aux chefs secondaires ; J.-T. Last en donne des exemples antanosy, au nombre d'une cinquantaine : manger se dit *mihama* en langage réservé et *mihina* en langage ordinaire ; main : *fanjavitsy* et *tanga* ; tête : *kabeso* et *loha* ; chapeau : *sabaka* et *satroky*, etc. ; *d*) enfin vient le vocabulaire des roturiers. On se servirait donc, pour exprimer une même idée, de quatre mots différents. Si en effet on compare entre elles les listes données par J.-T. Last, on trouve par exemple pour l'adjectif *mort* : *a*) le mot ordinaire *maty*, dont les roturiers se servent

1. J. Sibree, *Remarkable Ceremonial*, etc., *loc. cit.*, p. 202.
2. *Ibidem*, p. 195.
3. *Ibidem*, p. 197.

en parlant d'eux-mêmes et, semble-t-il, les nobles, les chefs et le roi en parlant des roturiers; *b*) en parlant du roi on dira *folaka*, brisé; *c*) en parlant des membres de la famille royale : *diso*, manquant, *d*) en parlant des chefs secondaires *mianky*, dont le sens exact n'est pas donné; *e*) appartiennent de plus à un vocabulaire réservé, mais J.-T. Last ne dit pas pour qui, les mots *lasa*, parti et *latsaka*, tombé. L'auteur ne précise pas, sauf dans le cas des cinquante mots antanosy, dans quelle tribu ces mots ont cours; il est à supposer que chaque tribu a des vocabulaires réservés qui lui sont propres [1].

Page 112 : *mots taboués après la mort du chef*. Chez toutes les tribus du Sud et du Sud-Ouest (Sakalava, Mahafaly, Antandroy et Antanosy) le nom du roi mort est taboué pour toute la tribu, le nom du chef secondaire pour tous ceux qui ont été en relation avec lui de quelque manière que ce soit, et le nom d'un personnage notable pour tous ceux qui lui étaient apparentés de près ou de loin ; le procédé de modification est le même que chez les Sakalava du Nord et les Bara ; la violation du tabou est punie d'une forte amende et parfois même de mort [2].

Page 125 : *privilèges des nobles*. Chez les Betsileo, il était interdit de lier le cadavre des nobles avec autre chose qu'avec des lanières de peau de bœuf [3].

Page 150 : *castes betsileo*. Les Betsileo se répartissaient en nobles, en roturiers et en esclaves. La classe noble comprenait un certain nombre de castes : les grands nobles (de famille royale), les nobles moyens (familles des chefs locaux) et les nobles inférieurs. C'est dans cette dernière catégorie que se recrutait une caste de sacrificateurs spéciaux, les *Nobles-coupeurs-de-gorge*, dont la fonction était de mettre à mort les bœufs qu'on abattait lors des funérailles : « Les hommes qui tuent les bœufs en ces occasions ne sont pas ceux qui sont les plus forts ou les plus adroits, mais ce sont des individus fady, recrutés dans la noblesse du rang le plus bas, qui n'ont pas de fief mais sont seulement d'origine noble; eux seuls ont le droit de tuer les

1. J.-T. Last, *Salutations*, etc., *loc. cit.*, pp. 323-324; c'est peut-être en partie par des mots de ce genre que sont constitués les vocabulaires anakara et antambahoaka publiés par M. Ferrand; cf. plus haut, p. 152.
2. J.-T. Last, *Salutations*, etc. *loc. cit.* pp. 324 et 325.
3. J. Sibree, *Remarkable Ceremonial*, etc., *loc. cit.*, p. 198.

bœufs funéraires et nul ne saurait les remplacer, quand bien même ils seraient épuisés de fatigue; ils reçoivent un bœuf si on en tue beaucoup, par exemple plus de quinze, et une épaule si on n'en tue que peu [1] ». On notera les ressemblances que présente cette caste de bouchers sacrés avec la caste des bouchers nobles du Sud-Est de l'île [2]; bien qu'appelés Coupeurs-de-gorge, ils doivent mettre à mort l'animal non pas en lui ouvrant la gorge d'un coup de couteau, le couteau étant d'ailleurs fady pendant les funérailles, mais d'un coup de sagaie devant l'épaule droite; si le coup était mal donné, on n'achevait pas la bête aussitôt; on la laissait mourir d'elle-même quelles que fussent ses souffrances.

Une autre caste betsileo, celle des *olom-pady*, était aussi partiellement en relation avec les rites funéraires. Ils se répartissaient en quatre groupes, dont deux ont été étudiés ci-dessus. Le quatrième est celui des *olom-pady* sur lesquels on baigne le cadavre royal : « Ils n'ont rien à faire avec le bain du roi tant que celui-ci est vivant, mais seulement quand il est mort. Un mari et une femme *olom-pady* se couchent côte-à-côte à terre, sur le ventre, la tête aux pieds l'un de l'autre; leurs compagnons prennent le cadavre royal, l'étendent sur le corps des deux *olom-pady* couchés à terre et le baignent ainsi, non sans avoir auparavant bu du rhum et s'être lavés les mains dans cette liqueur; et ce n'est qu'alors qu'ils lavent le cadavre avec de l'eau et du rhum..... les princes ayant pour privilège spécial d'être lavés avec du rhum en ces occasions » [3]. Une autre catégorie d'*olom-pady*, serait, semble-t-il, constituée par ceux qui ont pour fonction d'assurer la formation du *fanany* : ils lient le cadavre qui entre en putréfaction avec des lanières de cuir, ils le pendent au pilier central de la maison, ils entaillent la plante des pieds, ils surveillent l'écoulement du liquide, ils transportent le vase qui contient les vers jusqu'à l'endroit consacré, souvent une rivière, où la transformation du ver en fanany s'achèvera, ils enferment la momie dans le cercueil, etc.; seuls les parents les plus proches ont le droit d'assister à toutes ces manipulations; quant au peuple, il doit fermer les portes et les fenêtres des maisons et ne pas

1. J. Sibree, *loc. cit.*, p. 199.
2. Cf. plus haut, pp. 139-144.
3. J. Sibree, *loc. cit.*, p. 196.

regarder ces *olom-pady*, qui puniraient les sacrilèges en les lapidant [1].

Un autre groupe d'*olom-pady*, les *Gardiens-de-kialo* ont pour fonction de protéger les bois sacrés où croissent les arbres devant fournir le bois pour le cercueil [2] et pour la grande échelle qui donne accès à la caverne funéraire ; c'est parmi eux que sont choisis ceux qui aménagent cette caverne [3].

Tous ces *olom-pady* ne prennent jamais le deuil, pas plus d'un roi que d'un membre de leur propre famille ; c'est ainsi qu'ils n'ont pas à défaire l'arrangement compliqué de leur chevelure [4].

Les *olom-pady* se recrutent parmi les esclaves des nobles, les *tsianolonkafa* (litt. ceux qui n'appartiennent pas à un autre) et parmi les affranchis royaux qui habitent le village d'Ambatoreny : « parmi ceux-ci il y a une classe ou un clan de gens appelés *Bedia* qui sont mis-à-part en qualité d'*olom-pady* ». La qualité d'*olom-pady* est héréditaire. Les *olom-pady* esclaves ne peuvent être hérités ni vendus « car cela est fady » [5].

On voit que cette caste des *olom-pady* présente des analogies avec les castes nobles antimerina dont il a été parlé [6] et surtout avec les castes sakalava étudiées par M. Bénévent ; elle aussi a pour fonction spéciale de protéger et de maintenir, dans les êtres et les objets qu'il faut, le *hasina*, la sainteté, du roi et des nobles [7].

Page 158 : *séparation des sexes pendant les funérailles*. Chez les Betsileo, pendant les funérailles, hommes et femmes ont à chanter ; le chant appelé *isa*, qui s'accompagne de danses, est réservé aux femmes ; le *balahozo*, chant avec chœurs et solos, est commun ; et le *taifototsa*, chant funéraire pour les nobles, est réservé aux hommes ; il semble que le soin de battre du tambour et de veiller le cadavre soit, chez les Betsileo, réservé aux femmes [8].

Page 161 : *inceste chez les Antambahoaka*. M. G. Ferrand que

1. J. Sibree, *loc. cit.*, p. 198.
2. *Ibidem*, pp. 196, 206.
3. *Ibidem*, p. 207.
4. *Ibidem*, p. 207.
5. *Ibidem*, p. 195.
6. Cf. pp. 126-127.
7. Cf. p. 147.
8. J. Sibree, *Remarkable Ceremonial*, etc., *loc. cit.*, pp. 197-198 ; cf. cependant plus haut les fonctions des *olom-pady*.

j'ai interrogé sur cette coutume antambahoaka m'a dit : « Avant de partir à la chasse, à la pêche, en guerre, etc., tout Antambahoaka s'arrange pour avoir des relations sexuelles avec sa sœur, ou avec sa plus proche parente; il pense assurer ainsi la réussite de l'expédition ». Ce n'est donc pas le mariage entre frère et sœur mais l'union temporaire qui « conduit à la fortune » ; par suite on ne saurait parler ici de règle ou de survivance endogamique. De ce que l'inceste occasionnel a une action bienfaisante suivant l'opinion des Antambahoaka, il ne s'ensuit pas que l'inceste soit chez eux une institution régulière; ils peuvent fort bien regarder, eux aussi, l'inceste comme un crime, comme un sacrilège. Un supplément d'information serait nécessaire; on remarquera que les Antaimorona, voisins des Antambahoaka, attribuent une action bienfaisante, de purification semble-t-il, à l'accouplement avec une vache, ce qui montre bien que chez les populations du Sud-Est de l'île, l'acte sexuel est l'objet de croyances particulières.

Page 165 : *tabous de la grossesse.* Il est interdit aux femmes enceintes d'entrer dans une chambre mortuaire; mais si le mort est un proche parent et que par suite la femme soit obligée d'assister aux rites funéraires, elle frappe trois fois à la porte avant d'entrer en disant tout haut « Je suis enceinte; ô mort ! » [1].

Page 165 : *cérémonie pendant la grossesse.* « Peu de temps avant l'accouchement, dit W. Ellis [2], la femme est soumise à une cérémonie de purification par la future accoucheuse; cela est nécessaire pour sa sûreté ; en même temps on se livre à des réjouissances ». S'agit-il bien ici d'une rite purificatoire, c'est-à-dire d'une levée d'interdit? Il serait nécessaire, avant de se prononcer, d'avoir des renseignements sur les détails de cette cérémonie.

1. G. Mondain, *Des idées religieuses des Hovas avant l'introduction du Christianisme*, Cahors, 1904, p. 26.
2. W. Ellis, *History of Madagascar*, London, 1839, T. I, p. 149.

INDEX

A

Accouchement, pp. 26, 166-168, 343.
accroupir (s'), p. 205.
acheter, p. 205.
adultère, p. 169.
afana, pp. 16, 32-33, 63, 64, 72-75, 94, 102.
agenouiller (s'), p. 332.
agraires (cultes), pp. 240, 248.
aigrette, pp. 268-269.
akanga, pp. 266-267.
alimentaires (tabous), pp. 20, 21, 26, 113, 124, 208-213, 333, 335, 336.
allaitement, pp. 21, 168-169, 181, 274.
aloès, p. 297.
amberivatry, p. 300.
Amboalambo, p. 306.
Ambohimanga, pp. 42, 65, 198, 240, 246.
Ambohimasina, pp. 65, 126, 246.
Ambondrombe, pp. 69, 194-195, 324.
âme, pp. 194, 221, 236, 292-293, 323-325, 334.
âme (extériorisation de l'), pp. 99, 116, 180.
amendes, pp. 19, 33, 85, 87, 99, 103, 331, 332.
Amérindes, pp. 9, 188.
ampiamby, pp. 94-95.
amulettes, voir *ody*.
anakala, p. 325.
Anakara, pp. 40, 42, 113, 123, 130-136, 149, 152.
anantsinahy, p. 296.
ancêtres, pp. 28, 31, 61, 85, 93-97, 188, 315-320.
Andriamanitra, pp. 81, 106, 236-237, 298.
andriana, voir nobles.
Andriananahary, voir Zanahary.
angatra, pp. 293, 324.
anguille, pp. 181, 209, 289-291, 323, 326.
animiste (théorie), pp. 71, 75-77, 104, 323-325.
Ankaratra, pp. 195, 225, 231.
anormal, pp. 35-37, 175-176.
Antaifasy, p. 300.
Antaimorona, pp. 5-6, 37, 40, 41, 63, 67, 70, 81, 92, 98, 103, 113-114, 118, 130-144, 159, 160-161, 169-171, 181, 197, 226, 228-230, 231-233, 241, 249-250, 252-257, 267.
Antaiony, pp. 137, 139, 141-142.
Antaisakoa, p. 132.
Antaivandrika, pp. 137-138, 300, 307.
Antalaotra, pp. 160, 233.
Antambahoaka, pp. 152, 161, 167, 176, 281, 342-343.
Antandroy, pp. 83, 92, 103, 222-223, 267, 289, 340.

Antaṅkaraṅa, pp. 64, 70, 148-150, 175-176, 191, 222, 233, 235, 238, 274, 284, 301, 311.
Antanosy, pp. 67, 70, 224, 313, 340.
Antaray, p. 284.
Antimerina, pp. 20, 21, 29-30, 35, 37, 38, 53-54, 55, 57-60, 62, 63, 65-70, 72-73, 75, 80, 85-86, 91-92, 98, 100, 123-130, 133, 154, 156, 161, 165, 176, 179, 180, 189, 194, 204-205, 212, 224-225, 230-231, 234-237, 240-243, 245, 252, 257, 261-262, 265, 271, 272, 275, 279, 281-282, 291-294, 296-300, 307, 323-324, 331-335.
antsiatsy, p. 271.
Antsirabe, p. 336.
appuyer (s'), p. 35.
araignée, p. 292.
arbustes, p. 124.
argent, pp. 31-32, 39, 89-91, 93-95, 196.
arrière-train du bœuf, voir *vodi-hena*.
arrow-root, p. 295.
arum, p. 167.
asile (droit d'), pp. 47, 90.
asseoir (s'), pp. 33, 84, 157, 205.
astrologie, voir *sikidy*.
Australiens, pp. 306, 309, 329.
avelo, pp. 97, 324.
aye-aye, pp. 223-224.

B

Babakoto, pp. 209, 214-221.
balayer, p. 204.
baleine, pp. 159, 252-257, 329-330.
bambou, p. 207.
banane, pp. 21, 55, 169, 181, 207.
bananier, pp. 300, 307.
Bantous, pp. 3, 6, 7, 9, 11, 15, 157, 315-320.
Bara, pp. 35, 42, 64-66, 69, 87, 92, 103, 111-112, 114, 121, 156-157, 158, 167, 178, 205-206, 217, 228, 245, 266, 267, 283, 332.
barbe, p. 334.
belle-mère, p. 166.
beroberoka, p. 296.
bestialité, pp. 249-251, 280-281, 343.
Betanimena, pp. 45, 162, 215, 217, 271.
Betsileo, pp. 57, 67, 68, 70, 71, 80, 83-84, 86, 91, 97-99, 103-104, 107-109, 116, 158, 195-196, 215-216, 221, 241, 266, 267, 269, 271, 273, 277-279, 283, 290-291, 301, 313, 320, 323-325, 332, 336-337, 338-341, 346.
Betsimisaraka, pp. 31, 50, 63, 66, 68-70, 103, 155, 157, 164, 166-167, 172, 179, 202, 209, 215-219, 223, 225, 239, 266, 268, 270, 274, 280, 283, 290, 298, 300-301, 335.
Bezanozano, pp. 45, 50, 119, 156, 159, 163, 189, 225, 244, 270.
biby, p. 308.
bilo, pp. 25, 45, 51, 65, 92, 239.
bisa, pp. 16, 60-77, 99-104, 114.
blanc, p. 101.
blason, pp. 190, 193, 261-2.
bleu, pp. 101, 103, 165.
bœuf, pp. 21, 52, 57, 65, 66, 86, 88, 98-99, 124, 125, 128, 137, 179, 196, 207, 234, 239-252, 307, 308, 340-341.
bœufs marins, p. 259.
boire, pp. 83, 84, 157, 182, 332.
bois, pp. 38, 69, 155.
bolaky, pp. 262-263.
bornes, pp. 186-187.
botala, p. 289.
bouchers sacrés, pp. 139-144, 340-1.
boue, pp. 205-206.
brûler, pp. 301, 333.

C

Cadavre, pp. 59-60, 65, 66, 67, 99, 126, 127, 165, 169, 196, 336.
caille, pp. 124, 267.
cairn, p. 313.
caméléon, p. 270.
canard, pp. 54, 269.
canot, pp. 69, 145, 196.
cardinaux (points), voir orientation.
case, voir maison.
casser, p. 23.
caste, pp. 100, 102-103, 120-153, 340, 341.
Catat (théories de), pp. 4-6, 24, 66-68, 70-71, 224-234.
cendres, p. 205.
cent-pieds, pp. 210, 293.
cercueil, p. 100.
chant, pp. 101-102, 342.
chanvre, pp. 38, 125, 299.
chapeau, pp. 103, 198, 339.
charmes, voir *ody*.
chasse, p. 229.
chasse simulée, pp. 251, 252.
chasteté, p. 171.
chat, pp. 124, 209, 234-236, 306-307.
chauve-souris, p. 210.
chef, pp. 65, 78-119, 126-128, 129, 137, 147-148, 189, 197, 308, 317-320, 337-340.
cheval, pp. 37, 40, 101, 124, 198.
cheveux, pp. 26, 54, 61, 88, 95-97, 101-103, 181, 205, 269.
chèvre, pp. 210, 238.
chien, pp. 6, 124, 137, 196, 207, 230-234, 304, 306-307.
chiffon, pp. 184-185.
chômé, p. 203.
cimetière, pp. 66, 68, 103, 194, 197-198, 300-301.
circoncision, pp. 4, 26, 136, 151, 160, 205, 300.
circumambulation, pp. 179, 335.
citron, p. 333.
clan, pp. 100, 120-153, 207, 212, 309-311, 321.
classe, pp. 120-153.
coiffure, pp. 63, 311, 338, 342.
Coignet (théorie de), p. 233.
commensalité, pp. 137, 157, 164, 307.
commerce, pp, 50, 334.
construction, pp. 28, 39, 101, 122-133, 126, 155, 339.
contact, pp. 16, 100, 124, 256, 332, 336.
contagion, voir *tohina*.
contagionniste (théorie), pp. 71, 76-77, 104.
contraire (action du), pp. 180, 333.
corail, pp. 89, 196.
corbeau, pp. 210, 265.
corde, pp. 38, 333.
cordon ombilical, p. 38.
cornes-de-maison, voir *landro-trano*.
corvée, voir : *fanompoana*.
costume, pp. 28, 61, 113, 161, 338-339.
couche, voir *komby*, natte.
coucher (se), pp. 55, 101.
coucou, pp. 263-264.
couleuvre, p. 209.
couper la gorge, pp. 109-144.
courge, p. 165.
courir, p. 207.
Cousins (théorie de), p. 98.
couteau, pp. 336, 341.
coutume, pp. 27-28, 78, 113, 117, 126, 178, 287.
couvrir (se), p. 88.
crabe, p. 180.
cracher, pp. 85, 195, 331.
Crawley (théories de), pp. 11, 15, 27, 53.
Crémazy (théories de), pp. 4, 8, 98.

crier, p. 204.
crocodile, pp. 96, 197, 209, 210, 272, 275-276, 279-286, 307, 308, 323, 325-326, 328, 329.
crustacés, p. 210.
cuiller, pp. 157, 172, 221, 332.
culture, pp. 155-156.
curatifs (tabous), voir thérapeutiques.

D

Dady, voir reliques.
Dahle (théorie de), p. 6.
danse, pp. 45, 95, 101-102, 171, 257, 311.
daulat, p. 116.
dauphin, pp. 209, 257-259, 304.
découvrir (se), p. 86.
défloration, p. 159.
dénomination, pp. 179-180, 307.
dents, pp. 55-56, 90, 102, 180-181, 310.
désacralisation, voir levée d'interdit.
détabouer, voir levée d'interdit.
deuil, pp. 40, 61-63, 74, 88, 100-103, 338-339, 342.
didindrazana, voir coutume.
Dieu, voir *Andriamanitra*, *Zanahary*.
dingadingana, p. 124.
divination, voir *sikidy*, présages.
divinités, pp. 98, 195.
doany, pp. 103-104, 147.
domestication, pp. 241-242.
dona, pp. 274, 314.
double, pp. 20, 205.
dracæna, p. 299.

E

Eclair, voir foudre, orage.
économique (théorie), pp. 210, 288.
écriture, pp. 134-135, 181.
effleurer, p. 33.
Egyptiens, pp. 9, 201, 227.
élevage, p. 241.
embrasser, pp. 180-181.
emprunt (théorie de l'), p. 7.
endogamie, pp. 4, 120, 125-126, 136, 144, 148, 150, 160, 309-310.
enfant, pp. 20, 33, 56, 60, 66, 97, 99, 151, 166-169, 245.
envies, pp. 21, 165.
épouvantail, p. 184.
épervier, p. 210.
escargot, p. 292.
esclaves, pp. 23, 128, 137, 146, 339, 340-342.
esprits, pp. 48, 53, 54, 58, 66-67, 69, 75, 97, 180-181, 198, 204-205.
éternuer, p. 85.
étiologiques (légendes), pp. 211, 213, 220, 242, 244, 257-259, 261, 262-263, 265, 267, 271, 277, 303-305.
étiquette, pp. 83, 85.
étranger, pp. 26, 40-47, 54, 82-83, 87, 114, 123-124, 331, 335, 336.
excuse (formules d'), pp. 13, 18-19, 254, 337.
exhumation, p. 100.
exogamie, pp. 162-164, 309-310, 327.
extériorisation, voir âme, force vitale.

F

Fadinrazana, voir familiaux (tabous).
fady, pp. 12-14.

familiaux (tabous), pp. 28, 171-172, 181-182, 209, 299.
famille, p. 212.
fanampitolpha, pp. 278-279.
fanany, pp. 271-272, 277-279, 314, 323-325, 338, 341-342.
fandroana, pp. 26, 60, 91, 240-241, 244-245, 246.
fanompoana, p. 97.
fantaka, p. 299.
faratra, pp. 54-58, 295.
Faucon (théorie de), p. 210.
faucon, pp. 91, 261-262.
fécondité, p. 160.
femme, pp. 99, 156, 163, 173.
fer, pp. 38, 49, 56-57, 88, 93-95, 129, 185, 333.
Ferrand (théories de), pp. 4, 5, 6-7, 98, 134-135, 137, 152-153.
fétiche, voir sampy.
fetra, pp. 14, 187.
feu, pp. 124, 195.
feux rituels, p. 240.
fihiaka, p. 260.
filer, pp. 101-102.
filiation, pp. 161-163.
fisehoana, pp. 81-82.
flûte, p. 20.
foie de bœuf, pp. 180, 198.
fony, p. 266.
forêt, pp. 99, 195.
forgeron, pp. 126-127.
foudre, pp. 206-207.
foyer, pp. 84, 91.
frapper, pp. 124, 234.
fraternisation, pp. 46-47, 121-122, 205.
Frazer (théories de), pp. 11, 15, 38, 71-72, 98-99, 116, 245, 248, 329.
Frobenius (théories de), pp. 278-279, 325-326.
funéraires (rites), pp. 26, 57, 65-66, 100-102, 125-127, 141, 158, 200, 251, 271-272, 278, 282, 309, 311-313, 338, 341-342, 343.
fusil, pp. 40, 124.

G

Gestes, p. 102.
gingembre, pp. 165, 233.
glaïeul, p. 124.
goaika, p. 265.
gourde, p. 333.
Grandidier (théorie de), p. 267.
grêle, pp. 20, 298.
grossesse, pp. 20, 21, 26, 165, 277, 343.
grottes, p. 198.
gué, p. 197.
guerre, pp. 20, 114-115, 289.

H

Hache, pp. 20, 165.
Haddon (théorie de), p. 321.
hako, p. 325.
Hartland (théorie de S.), pp. 3, 97, 317-320.
hasina (sainteté), pp. 17, 18, 40, 46, 57, 79-82, 92, 96, 98-100, 104, 115-119, 129, 135, 162, 185-186, 230, 241, 332.
hasina (monnaie), pp. 32-33, 85, 90, 97.
hasina (plante), p. 299.
hazofotsy, p. 184.
hazomalany, pp. 301, 313.
hazomanga, p. 301.
hazotokana, p. 300.
heny, p. 19.
herbe, pp. 184-185, 198.
hérisson, pp. 21, 252.
héros civilisateur, p. 304.
heurter, pp. 333, 334.

hibou, pp. 209, 262.
historiques (légendes), pp. 120-124, 130-131, 133, 136, 141, 149.
hitsikitsika, p. 261.
homard, p. 292.
hommes-femmes, p. 161.
hospitalité, pp. 40, 46, 331.
hova, p. 125.
hutte, pp. 50, 68.
hydromel, p. 52.
hystérie, pp. 31-32.

I

Idiot, p. 86.
idoles, voir *sampy*.
igname, p. 210.
ijy, p. 36.
Iles, p. 197.
immonde, p. 322.
impôts, pp. 97-98.
imprécation, p. 173.
impureté, pp. 16, 49, 60, 72-75, 156, 159, 322, 336.
inceste, pp. 36, 126, 136, 161, 164, 175-179, 342-343.
incorporée (marque), p. 188.
individu, pp. 8, 19, 24, 27, 53, 321.
individuels (tabous), pp. 213, 309.
Indonésiens, pp. 7, 9, 11, 13, 14, 116-117, 306, 329.
initiation (rites d'), pp. 310, 327.
islamique (théorie), pp. 4-7, 98, 142, 161, 200, 224-234, 249-251, 259.

J

Jaka, p. 240.
jeu, pp. 20, 207, 298.
jeûne, p. 160; voir alimentaires (tabous).
Jevons (théorie de B.), p. 242.
jour, pp. 23, 25, 94, 124, 137, 177-178, 199-204.
Juifs, pp. 7, 9, 227.
juive (théorie), pp. 4, 98.
Jully (théories de), pp. 68, 120-123.
jumeaux, pp. 176-177.
juste, p. 322.

K

Kabary, p. 146.
kakabemazo, p. 293.
kankafotra, p. 263.
katoto, pp. 260, 266.
kiady (*kialo*), pp. 14, 17, 18, 50, 51, 65, 184-185, 194, 336, 342.
kibo, p. 267.
kinoly, pp. 324, 325.
koa, p. 263.
komby, pp. 186-187.
kosa, p. 184.

L

Lac, pp. 69, 195-196.
lait, pp. 124, 169, 334.
lamba, pp. 54, 100, 102, 124, 136, 160, 247, 314, 338.
lance d'argent, pp. 39, 89.
Lang (théories de), pp. 3, 305, 315, 321.
langages spéciaux, pp. 105-112, 151, 153, 190, 193, 247, 251, 337-340.
lapa, p. 47.
lapin, p. 37.
Lapons, pp. 8, 188.

laver, pp. 156, 159, 181, 196, 204, 334.
légendes, voir étiologiques, historiques.
lémuriens, pp. 209, 214-223.
lentilles, p. 210.
lèpre, pp. 38, 49, 56-57, 237, 269, 286, 296, 297, 336.
lèse-majesté, p. 85.
levée d'interdit, pp. 25, 46, 49-50, 51-52, 55, 62, 64, 72-75, 98, 164, 166-168, 170, 175, 177, 179, 213, 241, 250-251, 335, 343; voir aussi *afana*.
lézard, pp. 36, 271-272, 304, 326.
libation, p. 52.
licite, p. 19.
linguistiques (tabous), pp. 22, 29, 41, 48, 70-72, 104-113, 151-153, 164-165, 279, 337, 339-340.
lolo, pp. 64, 262, 273, 284, 293, 324.
loza, pp. 36, 72.
lumière, p. 204.

M

Mahafaly, pp. 39, 42, 86, 90, 96-97, 103, 113, 145, 155, 156, 157, 159, 163, 164, 166, 169, 171, 177, 206, 210, 239, 243, 267, 274, 288-289, 334, 337, 340.
main, p. 124.
maïs, pp. 56, 210.
maison, pp. 23, 59, 64, 84, 90-91, 99, 104, 113, 122-123, 126, 157, 206-207, 313, 334.
maki, pp. 210, 222.
malade, pp. 16, 19, 25, 48-58, 86, 97, 114, 241, 353.
mâle, p. 20.
malédiction, p. 332.
mana, p. 17.
Mandiavato, pp. 21, 128, 160, 270, 332.
manger, pp. 85, 101, 124, 139-144, 151, 157, 165, 207, 333, 334, 338.
manioc, p. 299.
marchandises, pp. 85-86.
marcher, pp. 156, 182.
mariage, pp. 4, 46, 126.
Marillier (théories de), pp. 15, 76-77, 242.
marins, p. 144.
marquage (cérémonie du), p. 193.
marques, pp. 187-193.
martin-pêcheur, pp. 264-265.
Masikoro, voir Sakalava.
masina, pp. 17, 82, 104, 115-119, 197.
matoatoa, pp. 64, 324.
médicaments, p. 57.
médicaux (tabous), voir *faratra*.
Mélanésiens, pp. 9, 11, 15, 200, 227, 315.
melon, p. 210.
memy, p. 14.
menstrues, p. 159.
mentir, p. 334.
menuiserie, p. 102.
mer, p. 113.
mesites, p. 268.
métamorphose, pp. 172, 259-260, 264-265, 303, 304, 322, 333.
métempsycose, pp. 322-325.
meurtre rituel, pp. 281-283.
miel, p. 124.
millet, p. 210.
miroa, p. 324.
mitahy, pp, 94-95.
mois, p. 200.
monnaie, pp. 31, 32-33, 85, 90, 97, 182, 333, 334.
monothéisme, pp. 3, 5.
montagne, pp. 194-195, 297-298.
monter, p, 124.
mortier, pp. 87, 333.

morts, pp. 16, 19, 20, 48, 59-77, 101, 204, 241, 315-320, 336-337.
mouche, p. 292.
moucher (se), p. 85.
mouiller, p. 197.
mouton, pp. 31, 124, 204, 207, 209, 210, 236-237, 328, 336.
mpisikidy, voir *sikidy*, sorcier.
Muezi-Mungu, p. 222,
multiplication (rites de), pp. 98, 329-330.
mure, p. 165.
mutilations, pp. 310-311.

N

Nagual, pp. 305-306, 321, 327.
naissance, pp. 26, 175-179.
natte, pp. 84, 88, 90, 102, 159.
nettoyer, p. 203.
noa, p. 19.
nobles, pp. 38, 86, 91, 97, 120-153, 231-232, 325, 331, 332, 334, 336, 338, 340.
nœud, pp. 185, 332, 333.
noir, pp. 101, 124.
nom, pp. 235, 284, 297, 306, 307-308, 332.
nombre, p. 205.
nourriture, p. 209.
nouveau, pp. 37-40.
nuit, pp. 204-205.
nyarong, pp. 305, 306, 315, 321, 327.

O

Obligation, pp. 26-27.
observatoire, p. 69.
ody, pp. 4, 17, 21, 43, 54-57, 133, 135, 184-185, 187, 193, 210, 217, 229-230, 234, 236, 238, 251, 266, 280, 286, 293-294, 296, 336.
œuf, p. 57.
oie, p. 125.
oignon, pp. 124, 195, 296, 336.
oiseaux, pp. 36, 91, 210, 259-269.
oiseaux sculptés, pp. 311-314.
olom-pady, pp. 338, 339, 340-342.
ongles, pp. 94, 96-97, 102, 204, 338.
ongonongona, p. 186.
Onjatsy, pp. 41, 131-136, 148-150, 197, 229-230, 267.
or, pp. 31, 39, 93-95, 103.
orage, pp. 20, 206-207.
ordalie, pp. 19, 23, 49, 170, 178-179, 245, 250-251, 284-285.
oreilles (entailles aux), pp. 189-193.
orientation, pp. 23, 157, 205-206, 244.
ornementation, pp. 16, 301, 311-314.
ornements, pp. 100-103.
orphelin, p. 97.
ossements, voir reliques.
outils, pp. 101, 102, 187.
ouvriers, p. 127.

P

Palais, pp. 60, 65, 101.
palladia, pp. 91, 131.
pantang, p. 14.
papango, pp. 260-261.
papillon, pp. 293-294.
parasol, pp. 85, 89, 91, 102.
parfums, pp. 100-102.
parler, pp. 195-196.
parrain, pp. 99.
passage (tabous de), pp. 183-186.
passer à travers, p. 245.
passer par dessus, pp. 33, 165, 33 334.
pastoreaux (cultes), pp. 242, 248.

patate, p. 210.
patriarcat, pp. 317-320.
pêche, pp. 154-156, 252-257, 334-335.
peintures corporelles, pp. 44, 311.
peler, pp. 207, 336.
pemali, p. 13.
perdrix, p. 267.
perroquet, pp. 262-263.
perversions sexuelles, p. 251.
pierres, pp. 20, 59, 82, 115, 118.
pigeon, pp. 209, 266.
pignon d'Inde, pp. 88, 299.
pily, p. 274.
pintade, pp, 41, 132, 266-267.
plantes, pp. 295-302.
pluie, pp. 20, 268.
poisson, pp. 124, 181, 210, 289-291.
poivre, pp. 37, 124, 333.
politesse, pp. 181, 331.
Polynésiens, pp. 7, 9, 11, 15, 19, 200, 227.
polythéisme, pp. 3, 5.
porc, pp. 28, 31, 124, 136-137, 172, 181, 195, 209, 210, 224-227, 306-307.
porter, pp. 86-87, 155-157, 205, 255-256.
pot, pp. 198, 207.
poteau sacré, pp. 92, 301, 313.
poterie, pp. 101-102.
poudre, p. 40.
poule, voir volaille.
prémiciels (tabous), pp. 85, 97-98, 143, 243.
prérogatives, pp. 89-90, 97-99, 122, 124, 243, 337.
présages, pp. 35-36, 41, 132, 229-230, 234-235, 260-263, 265-270, 274, 276-277.
prière, pp. 52-53, 141, 253, 256, 285.
prince, voir chef, nobles.
procréation, p. 304.
prophylactiques (tabous), pp. 16, 18-19, 25, 50, 53 ; voir aussi *ody*.
propithèque, p. 222.
propriété (tabous de), pp. 183-193, 335, 336.
prostitution sacrée, p. 158.
puissance, voir *hasina*.
purification, voir : *afana*, levée d'interdit.

R

Rabehaza, p. 124.
rajako, pp. 172, 221-222.
Rakelimalaza, pp. 40, 123-124, 235, 238, 271, 292, 295, 296.
Rakelimanjakalanitra, p. 298.
râle, p. 268.
Ramahavaly, pp. 91-92, 124, 274-276.
ramanga, pp. 99, 338.
Raminia, pp. 136-138, 141-142, 149.
Ranoro, p. 196.
Rapeto, pp. 297-298.
raser (se), pp. 101, 114.
rat, pp. 209, 307.
Ratsimahalahy, p. 124.
ravinala, pp. 68, 300.
récoltes, p. 98.
regalia, pp. 91, 116.
réincarnation, pp. 271-273, 277-279, 283, 303, 305, 315-321, 322-328.
religion, p. 30.
reliques, pp. 82, 92-97, 104, 118, 148, 286, 337.
remèdes, voir *faratra*.
repas rituel, pp. 73, 255-256, 257, 287.
responsabilité, p. 30.
rhum, pp. 211, 341.
ricin, pp. 88, 299.
rites positifs et négatifs, p. 26.
rivière, pp. 113, 197.
riz, pp. 20, 22, 91, 137, 165, 198, 211, 240, 263, 267, 295-296, 298, 300, 333, 334, 336-337.

rizières, p. 70.
roatelo, p. 268.
roi, voir chef.
rouge, pp. 89, 90, 93, 124.
routine, pp. 27-29.

S

Sacerdotale (caste), p. 123.
sacrifice, pp. 41, 43, 47, 52, 88-89, 98, 125, 143-144, 195, 240-241, 243-244, 251-252, 269, 341.
sagaie, pp. 90-91, 93.
saint, voir *masina*.
sainteté, voir *hasina*.
Sakalava, pp. 8, 20-21, 27-28, 39, 41-42, 44-45, 51-52, 54, 57, 60, 64-66, 68-70, 74, 79, 86-96, 98, 100, 103-106, 109-111, 113-115, 117, 121, 144-151, 156-157, 159-161, 163-166, 168-169, 171, 178, 189-192, 197-199, 203, 205-206, 209-210, 226, 229, 235-236, 239, 243, 247, 252, 261, 262, 264, 267, 268, 279, 284, 288-289, 291, 299, 301, 306, 308, 310-312, 321, 322, 332-335, 337, 340.
salamanga, pp. 25, 45, 51, 65.
salive, p. 331.
saluer, pp. 101, 331.
Samoa, p. 185.
sampy, pp. 70, 91, 123-125, 131, 269, 275-276, 292.
sanatria, p. 18.
sanctification, pp. 81-82, 92-97, 115-116, 240.
sanction, pp. 18-20, 30-34, 49, 56, 59, 66, 85, 87, 99, 101, 103, 104, 117, 123, 160, 163, 165, 172, 185, 192, 195, 196, 221, 225, 231 234, 236, 237, 252, 273, 292, 293, 296-302, 322, 331-336, 340.
sang, pp. 21, 114, 127, 142, 159, 172, 241, 245, 338.
sanglier, pp. 124, 209, 210, 228-230.
sauterelle, pp. 165, 293.
Sauterelles Blanches, pp. 293, 306.
scorpion, pp. 210, 293-294.
Sébillot (théorie de), p. 146.
sel, pp. 37, 196, 334.
Sémites, pp. 3, 14, 227.
serpent, pp. 124, 209, 272-279, 323.
sexuels (tabous), pp. 21, 26, 45-46, 62, 120, 125-126, 154-174, 244, 253, 255, 269, 270, 335, 342.
sexuelles (relations), pp. 36, 159, 160-164, 168, 171, 251, 280-281, 343.
Shaw (théorie de), p. 134.
siboko, pp. 306, 315-317, 321, 327.
siège, p. 101.
siffler, p. 204.
Sihanaka, pp. 20-21, 37, 39, 48, 50, 54, 55, 61, 64, 67, 70-71, 74, 96, 155, 158, 163, 169, 181, 188-189, 196, 198-199, 203, 208-209, 225, 230, 265, 274, 292-293, 295, 296, 299, 334.
sikidy, pp. 6-7, 23, 51, 65, 177, 199-207.
sitry, p. 271.
Smith (théories de Rob.), pp. 143-144, 242.
social, pp. 24, 118, 167, 212.
sociétés secrètes, p. 173.
soie, p. 334.
soleil, pp. 55, 61.
solidarité, pp. 172-173, 204, 281.
songonsongo, p. 296.
sora-be, pp. 131-135, 289.
sorciers, pp. 3, 4, 6, 29, 48, 50-52, 57, 69, 87-88, 113-114, 123, 130, 136, 149, 152-153, 167, 169, 177-178, 196, 211, 235, 280-281, 324.
sortie (rites de la première), p. 179.
sortir, p. 203.
souillure, voir *bisa*, impureté.

sources, pp. 197, 332, 336.
spécialisation, pp. 120-153, 275-276.
sphinx, p. 292.
statues, pp. 52, 311-313.
survivance (théorie de la), pp. 321, 327.
sympathiques (tabous), pp. 19, 20, 22, 179, 180, 298-299, 331-335.

T

Tabac, p. 299.
tafiotra, p. 269.
takatra, pp. 36, 260, 268-269.
tambours, pp. 91, 93, 95.
Tanala, pp. 37-38, 68, 86-87, 90, 114, 122, 151, 163, 167-168, 175, 177, 237, 251, 260, 262, 266, 285, 313, 335, 336.
Tananarive, pp. 65, 81-82, 86, 123.
tanantanana, pp. 88, 89, 299.
tandro-trano, pp. 91, 313-314.
tangena, pp. 23, 49.
tapia, pp. 296-297.
taureau, pp. 21, 247-249, 308-309 ; voir aussi *bœuf*.
termes, pp. 186-187.
terriens, p. 144.
thérapeutiques (tabous), pp. 25, 53, 211.
Thomas (théorie de), pp. 320, 321, 328.
tohina, pp. 16, 50, 59, 61, 66-67, 71, 73, 76-77, 100, 104, 124, 256, 332, 336-337.
toloho, pp. 263-264.
tombe, pp. 20, 23, 56, 59, 66, 67, 85 100, 102-104, 198, 301, 311-313, 339.
tompondrano, p. 277.
tona, voir anguille.
tortue, pp. 286-289, 329-330.
totem, pp. 188, 305, 306, 326.
totémisme, pp. 19, 144, 188, 213, 229, 248, 251, 257, 288, 294, 305-322, 327-328, 329.
traire, p. 156.
travail, pp. 97, 101-102, 123, 204, 339.
travail (division du), p. 297.
travail (séparation du), pp. 154-156.
travail (spécialisation du), pp. 122-123, 127, 130, 132, 139-141, 148, 342.
tremblements de terre, p. 257.
tresser des nattes, pp. 102, 155.
tribu, p. 212.
tromba, p. 265.
tsika, p. 268.
tsikirity, p. 36.
Tsimaito, pp. 41, 131-136, 148-150, 229-230, 267.
tsipoy, p. 267.
tuer, pp. 142, 212-214.
Tylor (théorie de), p. 328.

U

Uriner, p. 205.
utérine (filiation), pp. 244, 310.

V

Vache, pp. 57, 249-251, 299, 343.
vahiny, pp. 40, 194.
vandrika, pp. 138, 300.
variole, pp. 48, 57.
vazaha, pp. 40, 194, 211 ; voir aussi étranger.
Vazimba, pp. 54, 68, 196, 256-257, 265, 277, 299, 302, 332.
vendre, p. 334.
vent, p. 195.
ver, p. 326 ; voir *fanany*.

vert, pp. 165, 301-302.
vertu, voir *hasina*.
vêtement, voir costume, *lamba*.
veuve, p. 61.
Vezo, voir Sakalava.
villes, p. 198; voir Ambohimanga, Ambohimasina, Tananarive.
vintana, p. 199.
vintsy, p. 264.
virginité, p. 160.
vitale (force), pp. 116, 239, 248, 301, 313, 325.
Voalava, pp. 167, 307.
voanjo, p. 207.
voan-kena, p. 336.
vodi-hena, pp. 98-99, 128, 129, 243.
vol, pp. 30, 38, 66-67, 87-88, 124, 185-186, 192, 336.
volailles, pp. 31, 36, 55, 124-125, 210, 269.
vorika, p. 87.
voromahery, pp. 90, 246, 261-262, 313-314.
vorompotsy, p. 268.
vorondolo, pp. 260, 262.
vorondreo, p. 265.
voyage, p. 23.

W

Walen (théorie de), p. 210.
wasm, p. 188.
Wilken (théorie de), p. 328.

Z

Zafiborahy, pp. 140, 257-259.
Zafikazimambo, pp. 132, 140.
Zafimanely, p. 150.
Zafindravaratra, p. 290.
Zafiraminia, pp. 132, 136-138, 141-142, 250.
Zafisoro, pp. 156, 162, 172-173.
zahana, pp. 296, 300.
Zanahary, pp. 79, 106, 177, 256, 268, 284, 285, 287, 301.
Zanakantitra, pp. 238, 292, 296-298, 336.
zoolâtrie, pp. 213, 303-328.
zozoro, p. 155.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

PRÉFACE 1

Chapitre I. INTRODUCTION. — La vie religieuse des Malgaches n'est encore que peu connue. Théorie monothéiste des missionnaires; théorie sémitique : *a*) théorie juive, *b*) théorie islamique. Elles sont des formes de la théorie générale dite de l'emprunt; critique de cette théorie. La croyance et le rite étant des faits sociaux doivent être étudiés comme tels. Importance du détail en ethnographie. Place de la monographie dans l'œuvre scientifique d'ensembe. But et plan de la présente monographie 3

Chapitre II. NOTIONS DE TABOU, DE CONTAGION ET DE SAINTETÉ. — Portée de l'institution du tabou dans les sociétés demi-civilisées. Tabou se dit en malgache *fady*; sens de ce mot; ses composés. Universalité de la notion de tabou. La contagion par contact (*tohina*) ou à distance; la souillure (*bisa*, *tsabaka*, etc.); la purification (*afana*); la puissance immatérielle ou sainteté (*hasina*). La notion de *fady* repose sur celles de *tohina* et de *hasina*. Le caractère religieux du tabou malgache. Les fady sympathiques; ils sont accidentels, innombrables et peu intéressants; leur mécanisme psychologique 12

Chapitre III. ÉDICTION ET SANCTION DU TABOU MALGACHE. — Les tabous sociaux, objet propre de cette étude. Tabous curatifs; tabous prophylactiques. Cérémonies de levée du tabou. Tabous rituels. Tous ces tabous tirent leur force de l'idée d'obligation qui s'exprime par la coutume. Puissance de la coutume à Madagascar : mêmes, et surtout, les chefs lui sont soumis. L'édiction du fady; elle a une portée surnaturelle sociale et non pas seulement individuelle; il en est de même des sanctions. Évolution de la sanction qui, de religieuse, devient peu à peu juridique. Formes du tabou malgache 24

Chapitre IV. TABOUS DE L'ANORMAL, DU NOUVEAU ET DE L'ÉTRANGER. — Les Malgaches ont plusieurs mots pour exprimer la notion d'anormal. Le nouveau est une nuance de l'anormal; tabous de l'anormal et du nouveau (argent, or, fer, etc.). L'étranger est anormal

Pages.

(cf. étrange); caractère saint et sacré de tout individu étranger : il est soumis à des tabous; rites de levée de l'interdit. Explication de quelques coutumes malgaches d'aspect bizarre..... 35

Chapitre V. Tabous du Malade. — Causes de la maladie et de la mort, lesquelles proviennent en général de la violation d'un tabou et sont une sanction d'ordre surnaturel. Le malade est dangereux et mis à l'écart. Crainte de la contagion; isolement du malade. La cérémonie du *bilo* a pour objet de lever l'interdit. Les tabous curatifs (*faratra*); il sont édictés par des individus doués de sainteté (sorcier, étranger). Explication de quelques tabous spéciaux (mal de dents, lèpre)..... 48

Chapitre VI. Tabous du Mort. — La mort est le plus souvent une sanction du tabou. Elle est une qualité positive, donc contagieuse. Idée de souillure et d'impureté attachée au cadavre; d'où des tabous. Le deuil est un ensemble de tabous. On abandonne la maison du mort, on ne prononce plus son nom par crainte, non pas de son âme (théorie animiste) mais de la contagion (théorie contagionniste). L'interdit qui frappe les membres de la famille est levé par des rites spéciaux (*afana*, purification); rites de fin du deuil. La théorie contagionniste opposée à la théorie animiste..... 59

Chapitre VII. Tabous du Chef. — La puissance du chef est limitée par la coutume. Cette puissance est d'ordre surnaturel : c'est la sainteté (*hasina*). Partout à Madagascar le chef est un être saint. Rites de sanctification (couronnement). Etant saint, le chef doit être protégé par des tabous : ils sont de deux sortes; ceux que doit observer le chef et ceux que doivent observer les sujets (étiquette). La sainteté du chef est contagieuse. Prérogatives royales. *Regalia* et *palladia*. Sainteté des représentants du chef, de ses femmes. Tabous spéciaux des Sakalava. Deuil à la mort du chef. Tabous linguistiques a) du vivant du chef, b) après sa mort. Influence de ces tabous sur la toponymie; ils n'en ont pas sur la langue. Tabous des tombes et cimetières royaux. Tabous imposés au chef. La sainteté incarnée dans les *reliques*, chez les Sakalava. Croyance à la sainteté du chef en Indonésie. Importance de la sainteté du chef malgache pour la vie du peuple et le bon ordre de la nature. Les tabous imposés au chef et à ses sujets ont pour objet de protéger la sainteté du chef en vue de la conservation du groupe social..... 78

Chapitre VIII. Tabous de Clan, de Caste et de Classe. — La caste royale; théorie de Jully. La caste sacerdotale à Tananarive; ses privilèges et ses tabous. Les classes : noblesse, roturiers, esclaves. Les nobles antimerina se répartissent en castes qui étaient à l'origine des clans; leurs privilèges et leurs tabous; endogamie. Tribus du Sud-Est : classes; clans nobles spécialisés : les clans de sorciers, leurs privilèges et leurs tabous; la théorie islamique; les *Sora-be*, livres sacrés; endogamie, tabous de commensalité; explication du tabou relatif aux animaux destinés à l'alimentation. Sakalava : divi-

Pages.

sion géographique et économique : tabous; répartition en classes et en castes; celles-ci étaient originairement des clans; privilèges et tabous; groupement des castes autour du chef. Clans de sorciers dans le Nord de l'île, apparentés à ceux du Sud-Est. Tabous linguistiques de caste et de clan; langues spéciales..... 120

Chapitre IX. Tabous Sexuels. — Les renseignements sur la vie sexuelle des Malgaches sont encore insuffisants. Séparation sexuelle du travail, du mode de marcher, de la commensalité, du mode de porter, des rites funéraires et après la mort. Réglementation des rapports sexuels; défloration préalable; endogamie, exogamie. Tabou de frère à sœur; l'inceste. Les objets servant à l'acte sexuel sont taboués. Tabou linguistique. Tabous de la grossesse. Tabous de l'accouchement; le lit spécial (*komby*); rites de levée du tabou de l'accouchée. Tabous de l'allaitement. La fidélité conjugale est un tabou dont la violation, l'adultère, est un sacrilège; ordalie des Antaimorona pour détabouer la femme au retour du mari. Chasteté des femmes quand les maris sont en expédition de guerre ou de pêche. Ce que deviennent les tabous familiaux après le mariage. Cas de solidarité sexuelle. Il est encore impossible de porter un jugement d'ensemble sur la vie sexuelle des Malgaches..... 154

Chapitre X. Tabous de l'Enfant et de la Famille. — Le nouveau-né est l'objet de tabous et de rites de purification (levée d'interdit) comme sa mère. Les enfants anormaux sont taboués; il en est de même des jumeaux. Tout enfant né un jour néfaste est mis à mort ou abandonné; ordalies qui sont des levées d'interdit. Rites de la première sortie. Fady de l'enfant : ils sont pour la plupart sympathiques. Tabous de la famille : ils ont été peu étudiés; on les a pris pour des règles de politesse..... 175

Chapitre XI. Tabous de Propriété. — Le signe et la marque de propriété sont originairement l'expression d'un tabou qui contrebalance les effets de l'institution malgache du vol. Tabous de passage; les *kiady ;* d'où leur vient leur puissance. Les bornes (*fetra*) antimerina tabouent le champ et assurent les récoltes. Tabous de pénétration. Marques incorporées (sur outils). Marques sur animaux : par brûlure ; par incision à l'oreille ; marques royale, familiale, individuelle. La marque sert de blason aux Sakalava. Sanction du vol d'animaux marqués. Cérémonie du marquage annuel chez les Sihanaka. Langue spéciale pour les marques..... 183

Chapitre XII. Tabous du Lieu. — Les Montagnes Saintes de l'Imerina. En général les montagnes sont tabouées parce qu'il s'y trouve des tombeaux ; il en est de même des bois. Lacs et cours d'eau taboués. Iles tabouées. Les fady locaux. Origine légendaire de nombreux tabous de lieu..... 194

Chapitre XIII. Tabous de Temps et d'Orientation. — On ne saurait les analyser qu'après une étude approfondie du *sikidy*, appareil malgache de divination. Universalité de la croyance à des jours fastes

Pages.

et néfastes ; ce qui montre que la croyance malgache n'est pas forcément d'importation islamique. D'ailleurs le fady du jour est héréditaire et variable. Ses effets sur la vie sociale. Les tabous d'orientation eux aussi dépendent en partie du sikidy. L'orientation de la maison. Les tabous de Temps et d'Orientation sont sous la dépendance du système local de classification générale des choses de l'univers..... 199

Chapitre XIV. Tabous Animaux et Végétaux. — On n'a que peu de renseignements détaillés et précis sur ces tabous. Les tabous alimentaires ne sont pas l'expression d'un dégoût naturel ; l'explication économique des tabous alimentaires est également insuffisante. Tabous alimentaires individuels ; ils sont souvent médicaux et parfois sociaux. Coexistence des tabous alimentaires et des tabous de toucher, de blesser, de tuer. On ne sait au juste si les tabous alimentaires sociaux sont une règle pour la tribu, le village, le clan, la grande famille ou la petite famille. La légende étiologique comme criterium du caractère individuel ou social d'un tabou alimentaire donné..... 208

Chapitre XV. Tabous des Animaux. — 1° Lémuriens. — Tabou de blesser, tuer, manger le *babakoto;* funérailles rituelles; légendes explicatives; croyance de certaines familles à leur parenté avec le babakoto. Tabous concernant le *rajako;* son origine humaine; légendes explicatives; funérailles. Maki de Verreaux; funérailles et tabous..... 214

2° Aye-Aye. — On le croit doué d'une grande puissance..... 223

3° Porc. — Vicissitudes du tabou du porc à Madagascar; le porc est tabou, non seulement dans le Sud-Est et dans l'Ouest, mais aussi sur le plateau central; d'autre part ce tabou est souvent simplement local; on ne saurait donc le considérer comme d'importation musulmane; tabous océaniens analogues; le tabou malgache est ancien..... 224

4° Sanglier. — Il est l'ancêtre de certaines tribus du Sud ; tabous; chasses peut-être rituelles; c'est un animal présage dans le Sud-Est..... 228

5° Chien. — Tabous; origine canine de certaines tribus; légendes explicatives dans le Sud-Est; discussion de la théorie islamique; le tabou du chien n'est probablement pas importé..... 230

6° Chat. — Tabous et croyances ; il est le favori des sorciers.. 234

7° Mouton. — Origine ovine de certaines tribus. Tabous; légende explicative antimerina..... 236

8° Chèvre. — Tabous; croyances..... 238

9° Bœuf, Taureau et Vache. — Origine bovine de certaines familles; tabous; légendes explicatives. La cérémonie annuelle du Fandroana; ce n'est pas une Fête des Bœufs mais une cérémonie agraire. Caractère sacré de l'élevage des bestiaux à Madagascar; parallèles africains; la viande des bœufs est sacrée; son usage dans les sacrifices; protocole d'abattage. L'ordalie par les

Pages.

bœufs; est-elle totémique? La Ville des Bœufs dans l'Imerina. Le nom de *bœuf* ou *taureau* est honorifique chez les Sakalava. Le taureau noir sacré de Nosy-bé. Unions sexuelles d'homme à vache. Croyances et pratiques diverses : amulettes, etc. 239

10° Hérisson. — Signification agraire de l'enterrement du hérisson. 252

11° Baleine. — Pêche rituelle; on fait des excuses à la mère de l'animal capturé ; tabous observés par le pêcheur et par sa femme; repas rituel; signification de ces pratiques. 252

12° Dauphin. — Tabous ; légendes explicatives. 257

13° Bœufs marins. — Ils sont taboués; légende explicative. . . . 259

14° Oiseaux. — Un grand nombre d'oiseaux sont taboués et considérés comme des ancêtres. Oiseaux de mauvais augure, de bon augure; funérailles rituelles; oiseaux héraldiques; légendes explicatives. 259

15° Caméléon. — Il est surtout redouté des femmes. 270

16° Lézard. — Tabous ; légende explicative ; funérailles rituelles ; le *fanany*-lézard. 271

17° Serpent. — Quoique non venimeux, les serpents sont très redoutés, et taboués dans toute l'île; rites de propitiation; on considère souvent un serpent déterminé comme un ancêtre. Ramahavaly, l'idole des serpents. Légende explicative du tabou du *tompondrano*. Rites funéraires des Betsileo; le *fanany*-serpent; le fanany-à-sept-têtes, animal mythique. 272

18° Crocodile. — Il est taboué dans toute l'île. Ses relations, parfois sexuelles, avec les sorciers et les sorcières. Il est souvent considéré comme un ancêtre. Meurtre et funérailles rituels. Cas de réincarnation dans le crocodile ; le *fanany*-crocodile. Signification de l'ordalie par le crocodile. Amulettes. 279

19° Tortue. — Pêche rituelle; repas rituel; tabous. 285

20° Poissons. — Tabous. L'anguille est sacrée pour beaucoup de Malgaches; réincarnation dans l'anguille. 289

21° Homard. — Tabou. 292

22° Escargot. — Tabous. 292

23° Insectes. — Tabous de l'araignée. Certaines âmes sont des papillons ou se réincarnent dans des papillons. Tabou de la sauterelle. Le port d'un certain charme rend le scorpion tabou. . . . 292

Chapitre XVI. Tabous des Plantes. — On les a trop dédaignés. Un certain nombre de tabous végétaux sont médicaux et temporaires. Questions posées. Le riz est un végétal sacré. Certains bois sont sacrés et utilisés rituellement. Le *hazomalany* est la demeure des ancêtres; arbres de vie. 295

Chapitre XVII. Totémisme, Réincarnation et Zoolâtrie. — Les explications que donnent les Malgaches de leurs tabous animaux et végétaux se répartissent provisoirement en cinq groupes : 1° totémiste, 2° totémiste rationalisée, 3° réincarnationiste, 4° et 5° rationalistes. Ces deux dernières sont les plus récentes. L'explication par la métamorphose. Critique de l'explication totémiste; on ne

Pages.

trouve à Madagascar aucun des éléments caractéristiques du totémisme : *a*) pas de terme générique équivalant à *totem*, *b*) pas de nom animal du clan, *c*) l'animal taboué n'est pas le protecteur constant du clan, *d*) on ne sait si les funérailles rituelles sont faites en commun, *e*) pas d'exogamie comme règle générale, *f*) pas de rites d'initiation, *g*) pas de mutilations ni de peintures à l'image du totem, *h*) pas de représentations figurées à caractère nettement totémique ; cependant des recherches nouvelles feront peut-être découvrir l'existence de l'une ou l'autre de ces caractéristiques ; en attendant, le totémisme malgache est hypothétique; rapprochement des croyances malgaches avec les croyances bantoues; théories de S. Hartland et de N. W. Thomas ; l'explication par la survivance est à rejeter. L'explication totémiste rationalisée; elle peut dériver également de la croyance à la réincarnation; cette dernière ne doit pas être confondue avec la métempsycose qui n'existe pas à Madagascar; ce n'est pas l'âme, mais le principe vital qui se réincarne; les rites betsileo sont uniques au monde et isolés à Madagascar; le *fanany* n'est pas un totem caractérisé; on ne saurait décider s'il en était un autrefois ou si c'est un totem en voie de formation. En outre, on trouve à Madagascar la thériolâtrie pure (crocodile) et la zoolâtrie économique (tortue et baleine). 303

Appendice. Tabous isolés ou dont l'explication est encore impossible ; politesse; cracher; boire; appeler; manger; brûler; passer par dessus; se laver; vendre; lait. — *Addenda :* réception de l'étranger, lèpre, impureté du cadavre, tabous linguistiques relatifs au mort et au chef, castes betsileo, séparation sexuelle du travail, inceste, grossesse 331

Index 345

Table des Matières 357

ERRATA

P. 4, 5e ligne du bas, lire : superstitions.
— 5, 18e — — système.
— 8, 17e ligne du haut, lire : et moins les groupes.
— 10, 20e — — appartient à un ensemble complexe.
— 19, 9e — — de *tohina* et de *fady*.
— 20, 7e — — leur lien, leurs analogies.
— 27, 8e ligne du bas, — amené.
— 34, 1e ligne du haut, — l'un ou l'autre.
— 36, 6e ligne du bas, — cosmogoniques, etc.
— 37, 2e — — dans Iwan Bloch, *Beitræge zur Psychopathia Sexualis*.
— 42, 4e ligne du haut, — de même que dans.
— — 20e — — surexcitation.
— 69, 8e ligne du bas, — Vœltzkow, *Von Morondava zum Mangoky*.
— 109, 1e ligne du haut, — réservé (au lieu de *Taboué*).
— 110, 2e ligne du bas, — Vœltzkow, *Von Morondava zum Mangoky*.
— 124, 6e ligne du haut, — eux-mêmes ».
— 134, 8e ligne du bas, — attribue.
— 140, 10e et 19e ligne du haut, lire : Zafikazimambo.
— 150, 16e ligne du haut, lire : etc., nobles possédaient.
— 159, 21e — — servent.
— 173, 10e — — tribus, « si une femme (1).
— 192, 15e — — atteindre; opinion.
— 200, 18e — — sémitique (au lieu de *islamique*).
— 213, 11e — — ne pas blesser, tuer ni manger.
— — 5e ligne du bas, lire : leurs pères et leurs mères.
— 229, 6e — — T. I, pp. 10-11.

Le Puy. — Imprimerie R. Marchessou, boulevard Carnot, 23.

BIBLIOTHÈQUE
DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

SCIENCES RELIGIEUSES

DIX-SEPTIÈME VOLUME

TABOU ET TOTÉMISME

A

MADAGASCAR

ÉTUDE DESCRIPTIVE ET THÉORIQUE

PAR

ARNOLD VAN GENNEP

ÉLÈVE DIPLÔMÉ DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES
ET DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES, SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES, MEMBRE
DE LA FOLK-LORE SOCIETY, ETC.

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

1904

Journal of the Afric. Society XVIII Jan 1906, 214

HARVARD UNIVERSITY

LIBRARY
OF THE
PEABODY MUSEUM
GIFT OF
JOHN B. STETSON, JR.
(Class of 1906)
OF PHILADELPHIA

Received January 26, 1922.

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, 28, RUE BONAPARTE, PARIS

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES

I. — ÉTUDES DE CRITIQUE ET D'HISTOIRE, par les Membres de la Section des sciences religieuses, avec une introduction par Albert Réville, professeur au Collège de France, président de la Section. In 8°..... 7 fr. 50

II et III. — DU PRÉTENDU POLYTHÉISME DES HÉBREUX. Essai critique sur la religion du peuple d'Israël, suivi de l'examen de l'authenticité des écrits prophétiques, par Maurice Vernes, directeur-adjoint, 2 volumes in-8°. 15 fr. »

IV. — LA MORALE ÉGYPTIENNE QUINZE SIÈCLES AVANT NOTRE ÈRE. Étude sur le papyrus de Boulaq n° 4, par E. Amélineau. In-8..... 10 fr. »

V. — LES ORIGINES DE L'ÉPISCOPAT. Étude sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Église chrétienne dans l'Empire romain, par Jean Réville, maître de conférences. In-8°..... 12 fr. »

VI. — ESSAI SUR L'ÉVOLUTION HISTORIQUE ET PHILOSOPHIQUE DES IDÉES MORALES DANS L'ÉGYPTE ANCIENNE, par E. Amélineau, maître de conférences. In-8°..... 8 fr. »

VII. — ÉTUDES DE CRITIQUE ET D'HISTOIRE, par les Membres de la Section des sciences religieuses. Deuxième série, publiée à l'occasion du Xe anniversaire de la fondation de la Section. In-8°..... 7 fr. 50

Albert Réville. Avant-propos. — E. Amélineau. Les coutumes funéraires de l'Égypte ancienne comparées avec celles de la Chine. — L. Marillier. Caractère religieux du *tabou* mélanésien. — Sylvain Lévi. Les donations religieuses des rois de Valabhi. — A. Foucher. Les scènes figurées de la légende du Bouddha. — H. Derenbourg. Le poète anté-islamique Imrou' ou'l-Kaïs et le dieu arabe al-Kaïs. — M. Vernes. Les sources des livres historiques de la Bible. — A. Sabatier. Note sur un vers de Virgile. — Eug. de Faye. De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr. — A. Réville. La christologie de Paul de Samosate. — F. Picavet. Abélard et Alexandre de Hales, créateurs de la méthode scolastique. — A. Esmein. Le serment des inculpés en droit canonique. — J. Réville. L'instruction religieuse dans les premières communautés chrétiennes. — Léon de Rosny. Une grande lutte d'idées dans la Chine antérieure à notre ère. — André Berthelot. L'idée de la Μοῖρα dans les épopées homériques. — J. Deramey. Étude d'eschatologie. Vision de Gorgorios. Texte éthiopien inédit. — A. Quentin. La religion d'Assurbanipal (667-647 av. J.-C.). — G. Raynaud. Quelques mots sur les Panthéons de l'Amérique Centrale et sur leurs rapports avec les Panthéons mexicains.

VIII. — SAINT-AUGUSTIN ET LE NÉOPLATONISME, par L. Grandgeorge, élève diplômé de l'École des Hautes-Études. In-8°..... 4 fr. »

IX. — GERBERT, UN PAPE PHILOSOPHE, d'après l'histoire et d'après la légende, par F. Picavet, maître de conférences à l'École des Hautes-Études, Section des sciences religieuses. In-8°..... 6 fr. »

X. — L'ECCLÉSIASTIQUE, ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira. Texte original hébreu, édité, traduit et commenté par Israël Lévi. Première partie. In-8°..... 7 fr. »

— Seconde partie. In-8°..... 7 fr. 50

XI. — LA DOCTRINE DU SACRIFICE DANS LES BRAHMANAS, par Sylvain Lévy. In-8°..... 6 fr. »

XII. — CLÉMENT D'ALEXANDRIE, étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle, par Eugène de Faye..... 7 fr. 50

XIII. — ÉTUDE SUR L'ICONOGRAPHIE BOUDDHIQUE DE L'INDE, d'après des documents nouveaux, par A. Foucher. In-8°, 30 fig. et 10 planches.. 12 fr. »

XIV. — LE QUATRIÈME ÉVANGILE, SON ORIGINE ET SA VALEUR HISTORIQUE, par Jean Réville. Seconde édition. In-8°..... 7 fr. 50

XV. — LA MAGIE ASSYRIENNE, étude suivie de textes magiques transcrits, traduits et commentés, par C. Fossey. In-8°..... 16 fr. »
Couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Prix Saintour.

XVI, 1. — LES IDÉES MORALES chez les Hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle, par P. Alphandéry. In-8..... 7 fr. 50

— 2. — ARISTOTE ET L'UNIVERSITÉ DE PARIS pendant le XIIIe siècle, par G.-H. Luquet. In-8..... 2 fr. »

LE PUY-EN-VELAY, IMPRIMERIE R. MARCHESSOU, BOULEVARD CARNOT, 23.

DATE DUE

SEP 10 2002

DEMCO 38-297

AFR.MAD. G 267 t
Tabou et totemisme a Madagascar; et
Tozzer Library AKY4627
3 2044 043 036 268

DATE DUE

SEP 10 2002

DEMCO 38-297

AFR.MAD. G 267 t
Tabou et totemisme a Madagascar; et
Tozzer Library AKY4627
3 2044 043 036 268